This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

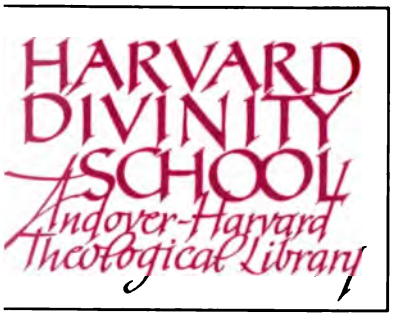
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

K
MVSKO
CVRON.

8398.
2.

C17

Die

Idee der Predigt,

entwickelt aus dem Wesen

des

protestantischen Cultus.

BR
50
.H3

Mit Genehmigung Einer Hochwürdigen Theologischen Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat,

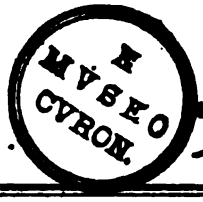
zur

Erlangung der Magisterwürde

öffentlich vertheidigt

von

Theodosius Harnack,
Candidat der Theologie.



3961.

Dorpat,

Gedruckt in der Universitäts-Buchdruckerei von J. C. Schünmann's Wittwe.

1844.

Der Druck ist gestattet, jedoch muss nach Beendigung desselben die gesetzliche Anzahl von Exemplaren an das Dorpatische Censur - Comite eingesandt werden.

Dorpat, den 8. April 1844.

Dr. Friedrich Busch,
d. Z. Decan der theologischen Facultät.

Inhaltsangabe.

Einleitung. . . . . pag. 1

I. Vom Wesen des protestantischen Cultus. . . . — 10

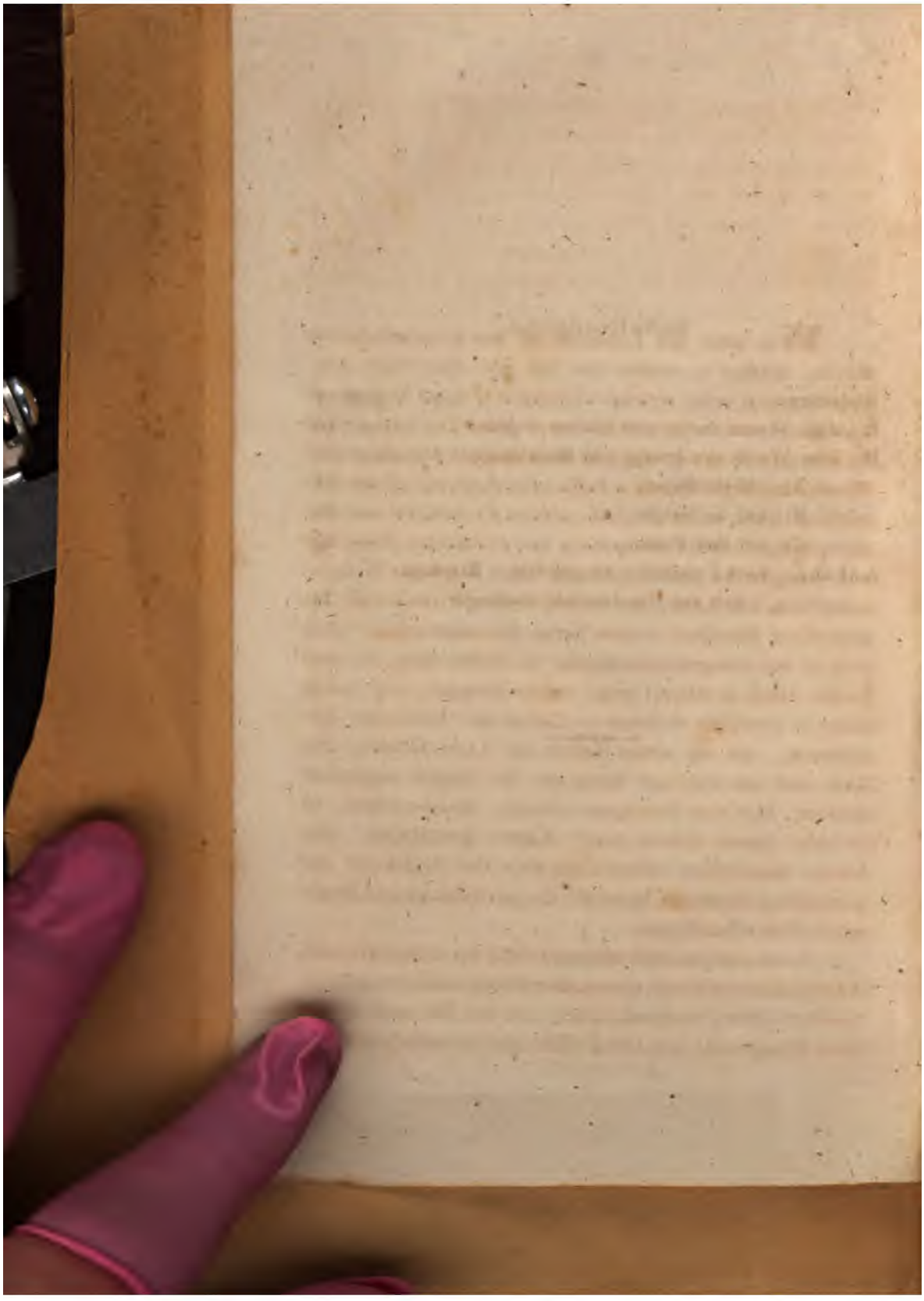
II. Vom Wesen der Predigt, in Beziehung

A) auf ihr Object, ... — 37

B) auf ihr Subject, ... — 54

C) auf ihre Form. . . . . — 65

Anhang. Vom Verhältniss der geistlichen Beredsamkeit zur Beredsamkeit überhaupt. . . — 73



Wie sehr der Lebensstrom der protestantischen Kirche, seitdem er wieder aus der öden Sandwüste hervorgedrungen, unter welcher verborgen er lange Zeit seinen Lauf fortgesetzt hatte, nun mit um so grösserer Energie und Fülle seinen Weg verfolgt, und nicht in einer Auflösung oder Versandung begriffen ist, — dafür zeugen sprechend und ausreichend allein schon die bedeutenden Fortschritte, welche die wissenschaftliche Behandlung der praktischen Theologie seit wenigen Decennien gemacht hat. Denn als Wissenschaft von dem Leben der seienden und werdenden Kirche geht diese Disciplin, welche ihrem Gesammtumfange nach erst in der evangelischen Kirche zu Ehren kam, mit dem Leben Hand in Hand, trägt seinen Stempel, und bringt eben so sehr das vorhandene Leben zur bewussten Anschauung, als sie neues Leben zu Tage fördert. Sie kann also mit Fug und Recht als der Zeiger angesehen werden, der dem Kundigen aussagt, welche Stunde es in dem innern Leben einer Kirche geschlagen. Ein kurzer historischer Ueberblick über die Schicksale der praktischen Theologie innerhalb der protestantischen Kirche möge dieses bestätigen.

Kaum war die Reformation kräftig ins Leben getreten, da erschienen auch die ersten, den Thätigkeiten der neu erwachten Kirche entsprechenden, und sie alle umfassenden Darstellungen der praktischen Theologie. Freilich sammelte

man in diesen Werken zunächst nur den ganzen Stoff, und ordnete ihn unter der Ueberschrift „*Pastorale*“ (*Erasmus Sarcerius* 1550; *Conr. Porta* 1582). Vorzugsweise aber wurde die Homiletik und Katechetik, also das didaktische Gebiet, in welchem sich das damalige Leben der protestantischen Kirche concentrirte, fruchtbar und schon in systematischer Form bearbeitet (*Melanchthon, Hieron. Weller, Val. Trocedorf* u. besonders *Andr. Hyperius*). In der darauf folgenden Zeit der protestantischen Scholastik hatte auch die Pastoraltheologie nur noch für Casuistisches und Kirchenrechtliches Raum (*Hartmann* 1678). In Rechts- und Klugheitsfragen wird die allein begünstigte Seelsorge abgehandelt; die Didaktik verknöchert, wie die Predigten, in logischem Mechanismus, und die Liturgik wird fast ganz ignorirt. Der Einfluss der Reaction *Spener's* im Interesse des praktischen Christenthums zeigte sich auch hier heilsam; besonders in den praktisch-theologischen Werken von *J. J. Rambach*, die noch heute alle Beachtung verdienen. Doch die pietistische Schule verlor sich, mit Vernachlässigung des didaktischen Elements, in eine einseitige Form des christlichen Lebens; und die Folge davon war, dass auch die praktische Theologie, wo sie nicht mit unnützem antiquarischen, exegetischen und kirchenhistorischen Stoff überladen wurde, wie bei *Deyling* (1734), sich ins rein Ascetische, und Popular-Erbauliche verlief, wozu schon die Schriften *A. H. Franke's* die ersten Ansätze enthielten. Durch solch Zurücktreten des objectiv-christlichen Elements war der Uebergang zur gänzlichen Verwechslung des Praktisch-Christlichen mit dem Populären und Vulgären gebahnt; welche Vertauschung die Folgezeit mit Consequenz durchführte, indem sie nur noch das bei Seite geschobene Didaktische durch die „Wahrheiten der Ver-

nunft und der natülichen Religion“ ersetzte. Je nachdem nacheinander die Begriffe der Weisheit, Aufklärung, Glückseligkeit und Moralität die Losung des Tages wurden, stellte man auch das Ganze der praktischen Theologie, oder einzelne Theile derselben unter der Herrschaft dieser Begriffe dar (*Miller*, *Schubert*, *Steinbart*, *Gräffe*, *Schwarz*). Erst seit der in unsrem Jahrhunderte begonnenen Rückkehr zum Positiv-Christlichen regte sich allseitiges neues Leben in der Kirche, und dem gemäss kamen auch die gesammten kirchlichen Lebensthätigkeiten in der praktischen Theologie zum Bewusstsein, und zum wissenschaftlichen Ausdruck.

Schleiermacher war es, der diese theologische Disciplin zuerst durchgreifend von dem traurigen Loose emancipirte, ein blosser Appendix der theoretischen Theologie sein zu müssen, den letztere, sich seiner schämend, so weit wie möglich von sich entfernt hielt[1]). So wie die Zeit der Aufklärung mit ihren magern Schulbegriffen das ganze Gebiet des Lebens überhaupt schulmeisterte und misshandelte, und der Praxis höchstens die Ehre gönnte, ein bescheidenes Plätzchen zu den Füssen der Schule einzunehmen, so war auch die ganze praktische Theologie zu einer Rumpelkammer von abgegriffenen Maximen, trivialen Klugheitslehren, praktischen Kunst-

1) So kam *G. J. Plank* (Einleit. in d. theol. Wissenschaften. II, p. 593), indem er die Homiletik in die Rhetorik, die Katechetik in die Paedagogik, die Pastorallehre in die Klugheits- u. Sittenlehre verweist, auf folgendes Resultat: „Es „ist also bei diesen angeblich eigenen Wissenschaften gar kein „Gegenstand zu einem eignen wissenschaftlichen Studio vorhanden; — in einer logisch strengen Klassification der eigentlich „theologischen Wissenschaften können sie wohl unmöglich ihren „Platz unter diesen behaupten.“

griffen, und von noch viel Schlimmerem herabgewürdigt; für das Alles nirgend in den eben nicht überfüllten Sälen der Wissenschaft Raum zu finden war. Die meisten „Anweisungen zur Pastoralprudenz“ standen unter der Herrschaft des Nützlichkeitsprincips, und leiteten den Geistlichen der christlichen Kirche an, wie er sich als Volks- und Tugendlehrer, als Beförderer des aufgeklärten Denkens, der Baumzucht, des Ackerbaues u. s. w. der menschlichen Gesellschaft nützlich, oder wie er sich und Andere glücklich machen könne[2]). Dagegen *Schleiermacher* erhob die praktische Theologie zur Würde und Ebenbürtigkeit einer selbstständigen Disciplin innerhalb des Gesammtorganismus der theologischen Wissenschaften, indem er sie von einem bestimmten Princip aus als Theorie der Kirchenleitung mit der ihm eigenen methodischen Strenge bearbeitete. Früher wusste die sogenannte „Pastoralanweisung“ nicht, wo sie mit all' ihren praktischen Winken und Abrichtungen hin sollte, und doch verschuldete sie das Ersterben des Lebens mit, dessen todtgebornes Kind sie war; nun erfuhr sie, befreit von jenem Ballast, eine streng wissenschaftliche Behandlung, und

---

2) In der zu ihrer Zeit sehr geachteten Zeitschrift, den „Memorabilien für das Studium u. d. Amtsführung d. Predigers“ herausgg. v. *H. G. Tzschirner*, wird noch im Jahr 1817 dem Prediger folgender Rath ertheilt: „In solcher Zeit (allgemeiner „Theurung) stellt der theilnehmende Prediger beinahe sein Amt ein, oder er verbindet es mit so vielen „andern Aemtern, dass er sich eben so unterrichtet im Finanzfache, in der Oekonomie, in der Rechtskunde, und im Handelsverkehr, als in seiner Dogmatik u. Moral zeigt; und diese „Mehrseitigkeit macht ihn erst zu einem tüchtigen Prediger.“ Cf. Band VI, St. 2, p. 101. Er muss also Alles wissen, und noch etwas mehr!

sie wirkte belebend zurück auf den Boden der Praxis, aus dem sie hervorwuchs.

In Folge dieser Anregung, wenn gleich über *Schleiermacher* hinausgehend, trat *Nitzsch* mit seinem epochemachenden Programm (*Observationes ad theol. pract. felicius excolendam. Bonn.* 1831, 4.) hervor, und veranlasste die erneuerten Bestrebungen zur wissenschaftlichen Construction der praktischen Theologie, wie sie in den Arbeiten von *Schweizer* (über Begriff u. Eintheilung d. prakt. Theol. Leipz. 1836), von dem katholischen Theologen *Graf* (krit. Darst. d. gegenwärt. Zustandes d. prakt. Theol. Tübg. 1841), und besonders in denen von *Liebner*[3]) (jetzt Prof. in Kiel) vorliegen. Inzwischen hatte schon 1837 *Marheinecke* seinen gehaltvollen „Entwurf der prakt. Theologie" herausgegeben, in welchem er den eigenthümlichen Weg seiner Schule verfolgend zu wesentlich gleichen Resultaten mit *Nitzsch* kam[4]). — Doch so viel auch durch diese Arbeiten für das wissenschaftliche Verständniss der zu lösenden Aufgabe gewonnen worden, diess ist nicht ihr Hauptverdienst; vielmehr besteht dasselbe darin, dass sie alle, ob bewusst oder unbewusst, Zeugniss ablegen von der grossen Bedeutung einer richtigen Fassung des Begriffs der Kirche für die praktische Theo-

3) Der seine Principien einer angekündigten Bearbeitung der gesammten prakt. Theol. in den Theol. Stud. u. Kritiken 1843, Heft 3 u. 4 dargelegt hat, die auf einen bedeutenden Fortschritt schliessen lassen.

4) Der Hauptvorzug dieses Werks, die gesammte praktische Theologie wie in einem vollendeten Gusse dargestellt zu haben, veranlasst auch seinen Hauptmangel, den nämlich, dass zu Gunsten der Methode die Selbständigkeit der einzelnen Disciplinen gar zu sehr zurückgetreten ist.

logie. Je mehr aber die genannten Bestrebungen den Beruf hatten, diesen Nachweis unserer Zeit zu liefern, um so mehr ist eine Bearbeitung der praktischen Theologie, welche sowohl dem Princip der protestantischen Kirche, als auch den wissenschaftlichen Anforderungen unsrer Zeit angemessen sei, noch ein Gegenstand des Wunsches. Denn wir glauben jenen Bemühungen, trotz der Achtung und des Dankes, die sie verdienen, nicht Unrecht zu thun, wenn wir ihnen mehr oder weniger den Vorwurf machen, dass sie nicht bestimmt genug eine principielle Uebereinstimmung mit dem Bekenntniss der protestantischen Kirche erzielten, sondern mehr sich bestrebten, nicht so sehr vor der Kirche, als vor dem Forum der Wissenschaft unserer Zeit gerechtfertigt da zu stehen. Desshalb konnte man auch nicht über die Organisation unsrer Wissenschaft einig werden. Denn, da man den Typus des kirchlichen Organismus, wie ihn unsre Bekenntnissschriften hinstellen, nicht vollständig sich aneignete, sondern von einer mehr subjectiven Auffassung des Wesens der Kirche ausging, so war die Folge davon, dass bei den Modificationen, welche die letztere zulässt, das einheitliche Princip noch nicht hat aufgefunden werden können, welches ausreichte, die innere Nothwendigkeit der Gliederung, wie das eigenthümliche Wesen der einzelnen Glieder zum vollen Bewusstsein zu bringen. Damit hängt auch zusammen, dass die praktische Theologie noch viel zu sehr blosse Theorie geblieben, und nicht so fruchtbar und fördernd auf die Praxis der Kirche zurück gewirkt hat, als sie es ihrer Natur nach hätte thun können und sollen.

Aus der grossen Bewegung auf dem Felde der praktischen Theolgie scheint sich uns also immer bestimmter das als Resultat herauszustellen, dass es gilt, festeren Fuss zu fassen in dem objectiven Wesen der

Kirche, welche weder auf *Gerhard's locis*, noch viel weniger auf *Schleiermacher's* Glaubenslehre ruht, sondern die erbaut ist auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist; zu welchem Grunde der Protestantismus sich bekennt. Allein die Kirche hat das Recht und die Macht, ihre Geistlichen zu erziehen, nicht irgend welche praktische Theologie; letztere ist erst dazu ermächtigt, nicht, in so weit sie ihre Uebereinstimmung mit sich selbst, und ihre wissenschaftliche Vollendung nachzuweisen vermag, sondern in so weit sie mit der Kirche vereinigt, den Glauben der Kirche zu dem ihrigen gemacht hat, und demnach ihren Beruf im Geiste und im Sinne der Kirche, als ein Organ derselben, ausführt. Wir leben der Ueberzeugung, dass wenn erst wieder der Begriff der Kirche im Sinne der Reformatoren, die für ihn Blut und Leben daran zu setzen bereit waren, zum vollen und klaren Bewusstsein, und zu der Anerkennung, die er verdient, gekommen sein wird, dass auch dann aus diesem Princip die praktische Theologie von dem dazu Ausgerüsteten eine Gestaltung erfahren wird, die vor der kirchlichen Praxis nicht wird zu erröthen, noch vor der Wissenschaft zu erbangen habe. Dass das protestantische Bekenntniss die Wissenschaft nicht zu fürchten braucht, das wenigstens kann als ein Resultat der weltgeschichtlichen Kämpfe angesehen werden, welche die evangelische Kirche in ihrem Innern durchgekämpft hat. Denn wo irgend diese Kämpfe zu einem genügenden Abschluss gekommen, da fiel ihr Resultat mit dem Bekenntniss der Kirche zusammen. Dasselbe können wir getrost auch von den Bewegungen auf dem praktisch-theologischen Gebiete erwarten[5]). Auch hier wird sich bewähren, was *Winer*

5) Arbeiten, wie die von *Höfling*, die ohne Zweifel unter

(Leipz. Literaturztg. 1833. Nr. 44) von der Exegese ausgesprochen, dass „der Streit unter den Exegeten gewöhnlich auf das Verständniss als auf das richtige zurückgeführt, welches die protestantische Kirche früher festgehalten".

In diesem Sinne und auf diese Aussicht hin freuen wir uns mit Recht der regen Arbeit auf dem praktisch-theologischen Felde in einer Zeit, die sich überhaupt immer entschiedener dem Praktischen und dem Realismus zuwendet, um sich auf den frischen Auen des Lebens von den tiefen Wunden heilen zu lassen, welche ihr die graue Theorie und der einseitige Idealismus geschlagen. Wir begrüssen diesen Zug in das Land des Realen als eine Rückkehr des verlornen Sohnes, der lange nach leeren Idealen strebte, in sein ihm nun doppelt theures Vaterhaus; wir begrüssen ihn als eine verheissungsvolle, lebenschwangere Morgenröthe eines neu aufgehenden Tages der evangelischen Kirche. Und wir lassen uns dabei weder durch den Nebelkrieg und die scharfen Morgenlüfte irre machen, noch durch die Bedenken, die gegen solch Bestreben erhoben werden. Denn wir meinen, dass die protestantische Kirche, sattsam belehrt durch die traurigen Erfahrungen, die sie in der Zeit ihrer Jugend durchgemacht hat, sich vor erneuertem Erstarren in todten Formen werde zu bewahren wissen; und wir bauen diese Hoffnung auf die Glaubenskraft,

---

allen liturgischen Leistungen unsrer Zeit die ausgezeichnetsten sind, berechtigen entschieden zu solchen Erwartungen. Cf. dessen „Composition der christlichen Gemeinde-Gottesdienste". Erlangen 1837; und die Aufsätze desselben Verfassers in der „Zeitschrift für Protest. und Kirche", herausgg. v. *Harless*. 1840, Nr. 7 u. 8; und 1841. Heft 2 u. 3.

durch welche die Kirche einst ins Leben gerufen, durch welche sie heute wiedererwacht ist, und in welcher allein sie die Verheissung hat, lebendig zu bleiben. Wir können demnach mit denen nicht übereinstimmen, welche in dem idealistischen Standpuncte das alleinige Palliativ gegen ein mögliches Erstarren zu sehen glauben. Liefert doch grade unsre Zeit die sprechendsten Beweise dafür, wie wenig diese Richtung die Macht hat, auch nur sich selbst vor der Stagnation in leeren, logischen Formen zu schützen.

Unter so bewandten Umständen aber ist die Aufgabe, eine Gliederung der gesammten praktischen Theologie zu geben, die vor der Kirche und vor der Wissenschaft sich behaupten könne, gewiss keine leichte, und am wenigsten käme es dem angehenden Theologen zu, sich an dieselbe wagen zu wollen. Ehe der Gesammtbau aufgeführt werden kann, bedarf es der Herbeischaffung des Materials. Dazu mitzuhelfen und auch ihrerseits einen Stein zum Gebäude herbeizutragen, ist die Absicht dieser Arbeit, die sich einen speciellen praktisch-theologischen Stoff zum Vorwurf gestellt hat, wenn sie die Idee der Predigt aus dem Wesen des protestantischen Cultus zu entwickeln unternimmt.

Die wissenschaftliche Einsicht in das Wesen eines Gegenstandes ist bedingt durch das Verständniss seines Zusammenhangs mit dem allgemeinen Begriffe, dem er angehört, wie durch die Auffindung des Orts, an welchem er mit seinem grösseren Ganzen verbunden erscheint. Jedes Glied kann nur aus dem Wesen seines es beherschenden Organismus wahrhaft erkannt werden. Um also mit innerer Nothwendigkeit zu dem Begriff der Predigt gelangen zu können, muss vorerst Beides bestimmt worden sein, eben so sehr der Baum, an welchem die Predigt einen Hauptast bildet, als das Auge des Stammes, aus welchem sie als solche hervorwächst.

Die Predigt erhält ihr characteristisches Gepräge dadurch, dass sie als eine Manifestation des christlich-kirchlichen Lebens, einer der christlichen Cultusacte ist. In der Kirche also und in dem Gottesdienste derselben, hat die Predigt ihre sie bedingende Basis, mit der sie innig verwachsen ist, und aus welcher allein ihr Kraft und Leben zuströmen. Demgemäss ist sie durchaus von dem allgemeinen Begriff des Cultus umschlossen, und nur aus seiner Natur, wie aus der Stelle, welche sie in ihm einnimmt, kann man zu einem Verständniss über ihr Wesen gelangen. Wir haben also zunächst die Aufgabe, uns die wesentliche Beschaffenheit des Gottesdienstes zu vergegenwärtigen.

I. Wesen des protestantischen Cultus.

Der christliche Cultus ist bedingt durch das Wesen der in ihm sich bethätigenden Kirche, wie durch das

des christlichen Glaubens, als des Objects, welches in ihm zur Darstellung kommt. Die christliche Kirche, d. h. die Gemeinschaft der in einem Glauben an Christum innerlich Verbundenen, hat wie Alles Innere und Geistige, von dem ersten Momente ihres Daseins ab als freie Nothwendigkeit den Trieb sich zu äussern und zu verleiblichen, indem sie ihr inneres Lebensprincip durch Zeugniss von demselben auswirkt und sich verwirklicht. Doch dieser Trieb würde gar nicht, oder nicht zur entsprechenden Erscheinung kommen können, wenn nicht mit der Gründung der Kirche ihr zugleich die Bedingungen einer äussern Existenz eingepflanzt wären, durch die Anordnung der Predigt des Wortes, durch die Einsetzung der Sacramente und durch die Stiftung des Beide verwaltenden Amts, als eines leitenden und ordnenden Organs für die Erbauung der Kirche. (Matth. 28, 18—20; Joh. 20, 21. Ephes. 4, 11.) [6]). Nur weil die Kirche

---

6) Das kirchliche Amt (διακονία) ist von dem Stande wohl zu unterscheiden. Ein besonders autorisirter und bevorzugter Stand im Sinne des A. T's. widerspricht dem Worte Gottes, das aber wohl von einem gottgestifteten Amte weiss, welches der Kirche als solcher zukommt. So bekennt auch die evangel. luther. Kirche: *ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones. Nec habemus nos aliud sacerdotium simile levitico.* (cf. *Apolog.* pag. 196, nach der Ausgabe des Concordienbuchs von *J. G. Walch.* Jena 1750. Womit *Conf. Aug.* Art. V zu vergleichen). Eben so *Artt. Smalcc.* pag. 337: *porro ministerium novi testamenti non est adligatum locis et personis, sicut ministerium leviticum; sed est dispersum per totum orbem terrarum, et ibi est, ubi Deus dat dona sua, apostolos, prophetas, doctores, pastores; nec valet illud ministerium propter ullius personae auctoritatem; sed propter verbum a Christo traditum.* Und

diese Darstellungsmittel an sich hat, also in dem Momente ihrer Entstehung schon die Einheit eines Unsichtbaren und Sichtbaren ist, [7]) darum hat sie die Möglichkeit in die Erscheinung zu treten; und weil an solche Lebensbethätigung die Wirklichkeit ihres Bestehens, und die Bedingung ihres Fortbestehens gebunden ist, hat sie nothwendig den Trieb ihr inneres Glaubensleben zu äussern. Den Culminationspunct dieser Lebensäusserung erreicht die Kirche in demjenigen öffentlichen und gemeinsamen Handeln, das sie im Gottesdienst vollzieht. Das handelnde Subject ist hier die Gemeinde; das dargestellte Object ist der Glaube an die durch Christum vollbrachte Versöhnung und Erlösung.

Da aber der Glaube die Einheit einer objectiven und einer subjectiven Seite ist, der Gnadengabe des heiligen Geistes von Seiten Gottes, und der nehmenden Hingabe seiner selbst von Seiten des Menschen, da er in der Gegenseitigkeit der durch Christum

---

besonders pag. 344: *nam ubicunque est ecclesia, ibi est jus administrandi evangelii. Quare necesse est, ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc jus est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest.* Hierher gehören auch die Stellen, die von der *potestas clavium* handeln: pag. 325, 333, 336, 344 u. A.

7) cf. *Conf. Aug.* VII: *Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur, et recte administrantur sacramenta.* Womit zu verbinden Art. V: *nam per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit..... Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii, et porrigendi sacramenta.*

vermittelten Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott besteht, so wird auch in dem Cultus, wenn er die volle Manifestation des Glaubenslebens sein soll, jede dieser beiden Seiten zur Darstellung kommen, und er selbst die Einheit eines objectiven und eines subjectiven Elements sein müssen. Nur möchten diese beiden Seiten nicht mit dem Verfasser des „evangel. Kirchengesangb.“ (Halle 1842, Vorrede p. VIII) so zu bestimmen sein, dass das objective Element in der Anbetung und andächtigen Anschauung (Gesang und Liturgie), das subjective in der Reflexion und dem Lehrhaftigen (Predigt) bestehe. Denn ich wüsste nicht wie die Anbetung etwas Objectives sein sollte, da Beten doch entschieden eine subjective Thätigkeit ist. Zwar ist wol zu verstehen, wie es der Verfasser gemeint; aber dabei widerfährt ihm, dass er, wie es häufig in unsrer Zeit geschieht, das Gemeinsame mit dem Objectiven verwechselt. Nicht dann hat der Cultus Objectivität, wenn er „Träger der gemeinsamen Anbetung“ ist; denn Gemeinsamkeit ist vielmehr seine subjective Seite, da nicht der Liturg, sondern die Gemeinde das Subject des Cultus ist. Seine Objectivität liegt allein in den göttlichen Gnadenmitteln. Weil aber der Verfasser die in den gemeinsamen Cultusacten allein zulässige Subjectivität — das gemeinsame Glaubensleben — mit der Objectivität verwechselt, so bleibt ihm keine andere Subjectivität als die individuelle, gegen welche er sich mit Recht erklärt [8]).

---

8) Aus diesem Missverständniss folgt daher die andere Einseitigkeit, vermöge welcher der Verf. das subjective Element gänzlich aus dem Kirchenliede weggewiesen haben will, und die andere Täuschung, dass ein Lied schon dann objectiven Character habe, wenn es statt in dem „Ich“ sich in dem Plural „Wir“ bewegt.

Vielmehr sind diese beiden Seiten aus der Natur des Glaubens zu bestimmen. Der Glaube ruht in dem Wort und dem Sacrament, oder in dem hörbaren und dem sichtbaren Wort (*verbum visibile, Apol.* 196), als seiner Geburtsstätte. Durch diese Zeichen und Zeugnisse thut Gott seinen gnädigen Willen gegen uns kund, dass er um Christi willen Sünde vergeben und Gerechtigkeit schenken, er also mit uns Gemeinschaft haben wolle. Diese objective Seite des Glaubens bildet auch das objective Element des ihn darstellenden Cultus. Dasselbe kann also nicht die Anbetung sein, sondern es ist die Darstellung der Gnadenmittel, des Wortes und des Sacraments; oder — indem wir die allgemeinere Bedeutung des Sacraments auch auf das Wort Gottes übertragen —, es ist diess die sacramentliche, die Gnade Gottes darstellende und die Wirkung des heiligen Geistes vermittelnde Seite des Cultus. Ferner aber weckt und bewirkt das Entgegenkommen Gottes ein Herantreten und Nahen des Menschen, die Gabe der Gnade ein Nehmen derselben von Seiten des bedürftigen Subjects, wodurch der Mensch erklärt, dass er mit Gott Gemeinschaft haben wolle [9]). Hiermit ist die subjective Seite des Glaubens bezeichnet [10]). In dieser Beziehung

9) So wie der ganze alte Bund und sein Cultus darauf ruhte, dass Gott des Volkes Israel Gott („ich bin der Herr dein Gott". Exod. 20, 2), und das Volk, Gottes Volk und sein Eigenthum war (Exod. 19, 5. 6), so besteht auch der neue Bund und sein Gottesdienst in dieser Gegenseitigkeit; ἐγγίσωμεν αὐτοῖς εἰς θεὸν, καὶ αὐτοὶ ἐγγιοῦσι μοι εἰς λαόν. (Hebr. 8, 10.) „Nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch." Jac. 4, 8. Zach. 1, 3.

10) Beides hebt die *Conf. Aug.* Art. XIII „*de usu sacramentorum*" heraus: (*sacramenta sunt*) *signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus.*

ist der Glaube die Hingabe und Selbstaufopferung des Menschen, der sich selbst Gott darstellt als ein lebendiges Opfer der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott, der Bitte, des Lobes und des Dankes (Röm. 12, 1; Hebr. 13, 15; 1 Petri 2, 5); also ein wahrer geistiger Opferact[11]), nicht zur Versöhnung Gottes, — denn diese ist in dem einigen und ewig genugthuenden, vertretenden Opfertode Christi vollbracht, auf welchem Opfergrunde der Glaube allein die Parrhesie hat, Gott zu nahen (Ephes. 3, 12; Hebr. 10, 19 sqq.)[12]) — sondern zum freudigen, seligen Dienste Gottes in kindlichem Gehorsam, damit sein Name geheiligt, und seine Ehre verherrlicht werde[13]). Dieses Moment des Glaubens wird in dem öffentlichen Gottesdienste als das subjective Element desselben sich manifestiren müssen; d. h. als dasjenige, welches wir im

---

11) *Apolog.* pag. 250: *Ideoque in novo testamento abrogatis cultibus leviticis, docet (scriptura) fore, ut nova et munda sacrificia fiant, videlicet: fides, invocatio, gratiarum actio, confessio et praedicatio evangelii, afflictiones propter evangelium, et similia*, cf. auch pag. 113 u. A.

12) *Apolog.* pag. 196: *Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce, satis fuisse pro peccatis totius mundi; nec indigere praeterea aliis sacrificiis, quasi illud non satis fuerit pro peccatis nostris. Ideo justificantur homines, non propter ulla reliqua sacrificia, sed propter illud unum Christi sacrificium, si credant illo sacrificio se redemtos esse.* Besonders ist hier auf die treffende und scharfe Unterscheidung zu verweisen, welche die Apologie pag. 247 sqq. zwischen dem *sacrificium propitiatorium* und dem *sacrif. εὐχαριστικὸν* durchführt.

13) Joh. XV, 8: Ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε, καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί. Ephes. I, 6: προορίσας ἡμᾶς ..... εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἣν ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ.

Gegensatz zur Darstellung als Handlung, oder bestimmter im Gegensatz zum Sacrament als Opfer, in dem so eben angegebenen Sinne, bezeichnen können. Hier wird denn auch die Anbetung mit eingeschlossen sein.

So ist denn der Cultus als auf der Natur des zweigestalteten Glaubens ruhend, der zu seinem Fundament das vollgültige Versöhnungsopfer Jesu Christi, des Gottmenschen, hat, die Einheit eines sacramentalen und eines sacrificiellen Elements. Es wurzelt demnach der evangelische Gottesdienst in dem ewigen Priesterthume Jesu Christi, durch welches der Herr sich eine Gemeinde erkauft und gesammelt hat, welche er unausgesetzt vertritt, und die nun zu ihrer Erbauung (οἰκοδομή) einen Gottesdienst übt, welcher die Doppelseitigkeit hat, theils zu zeugen von dem Dienste, mit dem Gott in Gnaden der Menschheit dienet, theils zu bezeugen den andern, in welchem die Erlösten dem Herrn dienen. Erst durch Beides, sowohl dadurch, dass die Gemeinde sich immer wieder auf's neue ihren objectiven Grund (Wort und Sacrament) vergegenwärtigt, als dadurch, dass sie zu diesem Grunde sich bekennt und auf ihn sich gründet, ist die wahre Erbauung der Kirche möglich und wirklich. Denn der neutestamentliche Begriff der οἰκοδομή schliesst einerseits die Erbauung in sich, mittelst welcher die Gemeinde erbaut wird durch den gelegten Grund; andrerseits diejenige, durch welche die Gemeinde sich selbst erbaut auf dem von ihr anerkannten Grunde[14]). Die Erbauung der Kirche, ihr Wachsen und ihr Erstarken, geht also durch einen unausgesetzten Respirationsprocess vor sich, mittelst dessen sie

14) Vgl. Ephes. 2, 20 ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ, und Judae v. 20. ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς; auch 1 Petri 2, 5.

im Einziehen des sie beseelenden Lebens sich immer wieder in ihren Grund, welcher ist Christus, vertieft, und im Ausathmen desselben ihr Leben manifestirt und mittheilt. Beides stellt sich auch in dem öffentlichen und gemeinsamen Erbauungsacte der Kirche, in ihrem Gottesdienste, dar[15]).

Diese in seiner Natur liegende Doppelsinnigkeit des Cultus ist auch schon von den Reformatoren klar gefasst

---

15) *Höfling*, in den oben angeführten Aufsätzen, und *Stip:* „Beleuchtung der Gesangbuchsbesserung aus dem Gesichtspuncte des Cultus; erste Abth., Hamb. 1842", haben das grosse Verdienst auf die doppelseitige Natur des Gottesdienstes wieder aufmerksam gemacht zu haben; nachdem auch schon *Hegel* von seinen Principien aus dasselbe ausgesprochen hatte. Man vgl. dessen Religionsphilos. Band 1, erste Auflage, Berlin 1832, pag. 156 sqq. Sehr tief und wahr sagt *Stip* a. a. O. pag. 59: „Das ist der grosse Begriff des evangel. Gottesdienstes, dass er Beides sei, der Dienst, damit Gott uns dienet, wie der Dienst, damit wir Gotte dienen. Er hat zum innersten Princip das Dogma von dem Gottmenschen. Wie in Christo Gottheit und Menschheit vereinet sind, so ist in der Kirche und deren Bethätigung, dem Cultus, allmählig Beides herausgetreten, und der wahre Cultus ist der, in dem beide ihre Versöhnung feiern. „Diess ist ein zweiseitiges Thun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer" (*Hegel* a. a. O.). Fasst man diess weltgeschichtlich auf, so ist der Mittelpunct des Cultus innerhalb der Weltgeschichte der Tod des Gottmenschen; eine That, in der Gottes Gnade und des Menschen Opfer identisch sind und dem Zorne Gottes wie dem Elende der Menschen, die im Heidenthum und Judenthum theilweise bekämpft und erträglich gemacht wurden, objectiv ein Ende gemacht haben..... Um nun bei der lutherischen Kirche stehen zu bleiben, so hat diese das meiste Bedürfniss, ihrem *sacramentum* durch *sacrificia* zu antworten. Rein und klar hält sie beide auseinander, tief und innig vermählt sie beide in ihrem Cultus."

und mit dem Wesen des Glaubens in Verbindung gesetzt worden. So hebt die Apologie p. 249 diese beiden Seiten an dem innerlichen Gottesdienste heraus, wenn sie sagt: *In summa cultus Novi Testamenti est spiritualis; hoc est, est justitia fidei in corde, et fructus fidei.* Ja in dem ganzen Abschnitt der Apologie, der überschrieben ist: „*quid sit sacrificium, et quae sint sacrificii species*“ (pag. 247—262), wird die grosse Idee des *sacramentum* und *sacrificium*, wie sie *Stip* mit Recht bezeichnet, von *Melanchthon* klar und bestimmt entwickelt. Gleich am Anfange giebt er von beiden Begriffen, die er dem allgemeinen Begriff *caerimonia vel opus sacrum* unterordnet, folgende Definition: *sacramentum est caerimonia vel opus in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert adnexa caerimoniae promissio. Econtra, sacrificium est caerimonia vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus.* Jedoch werden Beide in diesem Abschnitte nicht bloss von einander unterschieden, es wird auch für den Gottesdienst ihre Einheit in Anspruch genommen. Dies geschieht besonders pag. 252 u. 253, wo der symbolische Cultus des A. Testaments als ein Typus des N. Testamentlichen gefasst, und letzterer demgemäss, gegen die einseitige Beziehung, welche die Gegner dem täglichen Opfer des A. Testaments auf die Messe gaben, nach seinen wesentlichen Bestandtheilen characterisirt wird. *Et typus* (heisst es von dem täglichen Opfer im A. B.) *apte pingit non caerimoniam* (die Messe) *solam, sed etiam praedicationem evangelii. In Num.* 28, 4 *sqq. tres ponuntur partes istius quotidiani sacrificii: crematio agni, libatio, et oblatio similae. Lex habebat picturas seu umbras rerum futurarum. Ideo*

in hoc spectaculo Christus et totus cultus N. Testamenti pingitur. Crematio agni significat mortem Christi. Libatio significat, ubique in toto mundo credentes illius agni sanguine adspergi per evangelii praedicationem, hoc est sanctificari; sicut Petrus loquitur (1 Petri 1, 2): *in sanctificationem spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi. Oblatio similae significat fidem, invocationem et gratiarum actionem in cordibus. Ut igitur in veteri testamento umbra cernitur, ita in novo res significata quaerenda est.* Indem wir die Wahrheit und die Kraft dieses Beweises auf sich beruhen lassen[16]), genügt es für unsren Hauptzweck in dieser Stelle bestimmt ausgesprochen zu sehen, einmal, dass der neutestamentliche Gottesdienst den Opfertod Christi zu seinem Fundamente hat, dann aber, dass er die Einheit einer objectiven und einer subjectiven Seite ist, die beide in ihm zur Darstellung kommen[17]).

---

16) Den *Melanchthon* selbst, indem er sich hier nur den Gegnern accommodirt, nicht vertreten will; denn er erklärt kurz vorher: *constat autem, quod allegoriae non pariunt firmas probationes.*

17) In demselben Sinne sagt *Luther* im grossen Katechismus pag. 414 zum dritten Gebot, dass es gegeben sei, *ut die sabbati otium et tempus sumatur cultui divino serviendi,* und bezeichnet dann als die beiden Bestandtheile des Cultus: *ita ut conveniamus ad audiendum et tractandum Dei verbum, ac deinceps Deum hymnis, psalmis, canticis et precibus laudemus.* Auch sonst noch in seinen Schriften nennt er die Lehre und das Gebet, die „zwei Stücke des rechten, wahren und höchsten Gottesdienstes" (cf. *Walch.* II, 1372). Derhohalben (sagt er II, 539) muss

Wenn demnach feststeht, dass der Gottesdienst seiner Natur nach die Einheit eines doppelseitigen Handelns der Gemeinde ist, so folgt schon daraus, dass diese beiden Seiten nicht abstract von einander getrennt werden dürfen, so dass etwa jetzt ein schlechthin sacramentlicher, jetzt ein schlechthin sacrificieller Act vollzogen würde. Diess würde eben so sehr der Wahrheit des Cultus, als dem Wesen des Glaubens und der Lebendigkeit und Gegenseitigkeit seiner Momente widersprechen, die fortwährend sich gegenseitig setzen, und sich aufeinander beziehen. Eines getrennt von dem andern wäre nur ein Ding des Verstandes, nicht aber der Wirklichkeit. Das also, was von dem Cultus als Ganzem gilt, werden wir auch für jeden seiner einzelnen Acte in Anspruch nehmen müssen, — Durchdringung des Objectiven und des Subjectiven[18]). Jedoch bedarf diess noch einer nähern Bestimmung. Der Gottesdienst ist weder ein momentaner einzelner Act, noch viel weniger ein Complex willkührlicher, unverbundener

---

man beiderlei thun, man muss lehren und beten; denn diess sind die zwei priesterlichen Aemter, nämlich Gott reden hören, und mit Gott reden, der uns höret, dass man herab und hinaufsteige. cf. die Concordanz aus Luth. Schriften herausggb. v. *Zimmermann* u. A. Darmst. 1828. 2r Band pag. 179 u. 489.

18) *Höfling* hat vollkommen recht, wenn er a. a. O. pag. 60 sagt: „ein Act, an dem sich nur die eine oder die andere Seite wahrnehmen liesse, wäre kein Cultusact, weil in ihm die unzertrennliche Einheit des religiösen Bewusstseins und Lebens nicht erschiene.“ Womit die schon oben angeführte Schrift desselben Verf. „Composition d. christl. Gmde Gttsd.“ zu vergleichen ist.

Acte, sondern eine Continuität von Acten, die untereinander eng zusammenhängen; die, ausgehend von einem bestimmten Anfangspuncte, sich in ruhigem, geschlossenem Fortschritte bewegen, und sich alle in ihrem Zielpuncte zusammenschliessen und vollenden. Wäre nun jeder Act die vollendete Einheit des Sacramentlichen und Sacrificiellen, so fände kein fortschreitender Fluss mehr statt; ja ein solcher wäre unmöglich, und der Gottesdienst würde sich langweilig in lose aneinandergereihten Wiederholungen bewegen. Desshalb wird nur in einem Acte, und zwar dem beschliessenden, die volle selbstständige Entfaltung jeder der beiden Momente, und damit auch erst die vollendete, einheitliche Durchdringung beider zu Stande kommen können[19]). Die übrigen Acte werden, indem sie zu jenem Ziele hinstreben, diese Einheit nur relativ darstellen; sie werden also vorzugsweise das eine oder das andere Moment repraesentiren, und von dem entgegenstehenden nur so viel an sich haben, als sie bedürfen, theils um der Natur des Glaubens zu entsprechen, um nicht unwahr zu werden, theils um nicht die Unterscheidung von dem vorhergehenden und dem folgenden Acte in eine Scheidung von beiden zu verwandeln, d. h. um wirklich an das vorhergehende Moment anknüpfen und zu dem folgenden überleiten, mithin den Fortschritt aufrecht erhalten zu können.

---

19) Aehnlich bestimmt auch *Hegel* (a. a. O. pag. 167 u. 168) das Endziel des Cultus, wenn er sagt: „Was durch den Cultus zu Stande gebracht wird, ist, was *unio mystica* heisst, dieses Gefühl, dieser Genuss, dass ich bei Gott in Gnaden bin, dass der Geist Gottes in mir lebendig ist, das Bewusstsein der Vereinigung, Versöhnung meiner mit Gott.

Wir können als Resultat der bisherigen Entwicklung aussprechen, dass der evangelische Gottesdienst aus einem vorherrschend sacrificiellen, aus einem vorherrschend sacramentalen, und endlich aus demjenigen Acte bestehen muss, in welchem beide Seiten zu ihrer vollen Reife und Einheit gelangt sind. Nothwendig wird der sacrificielle Act die Initiative haben müssen, weil der ganze Cultus eine Selbstthat der Gemeinde ist, also auch von dem Acte auszugehen hat, in welchem die subjective Gemeindethätigkeit hauptsächlich repraesentirt ist.

Doch hiemit haben wir nur noch die allgemeine Beschaffenheit der Cultusacte erkannt, diese selbst sind noch nicht näher bestimmt. Es bleibt noch übrig die Elemente oder die Substanzen kennen zu lernen, in welchen und durch welche der bestimmte Character der einzelnen Handlungen zur Wirklichkeit und zur sinnlichen Erscheinung kommt. Um diese zu gewinnen, muss ein andrer Weg eingeschlagen werden, der um so weniger, den Faden der Entwicklung unterbricht, als wir durch ihn von einer andern Seite her ein Mittel erhalten, das eben ausgesprochene Resultat beprüfen und bestätigen zu können.

Oben, am Anfang unserer Untersuchung, stellten wir den Gottesdienst als den Culminationspunct der Lebensäusserung dar, in welcher die Kirche ihren Glauben bethätige, und gingen dann sogleich auf die Natur des Glaubens ein, um aus ihm das Wesen des Cultus zu bestimmen. Jetzt wenden wir uns dorthin zurück, und fragen nach den Functionen, mittelst derer die Kirche überhaupt ihr inneres Leben manifestirt und sich erbaut; indem wir dabei von der begründeten Voraussetzung ausgehen, dass die äusserlich im Cultus heraustretenden Darstellungsmittel und Functionen den innern Lebens-

thätigkeiten der Kirche entsprechen, ja diese zu ihren Principien haben müssen.

Die Kirche aber erbaut sich, wie jeder geistige Organismus, mittelst Thätigkeiten, welche durch nichts ausser ihr bedingt, bewirkt oder ausgeführt werden, sondern die ihr eingeboren, ihr immanent sind, und welche sie in der Praxis emaniren, in die Wirklichkeit treten lässt. Die Functionen der Kirche sind freie, von ihr selbst ausgehende, deshalb auch zu ihr zurückführende, Selbstthätigkeiten derselben; nur in so weit sie solche sind, wird die Kirche wahrhaft durch sie erbaut. Je entschiedener aber im Sinne des protestantischen Bekenntnisses alle von aussen angesetzten Hebel auszuschliessen sind, um so mehr gilt es bei der Betonung der Selbstständigkeit der Kirche, den Blick in ihren innern Lebensgrund, von dem sie abhängt, zu versenken, und das Princip ihrer Thätigkeit zu erfassen, um einem von dieser Seite sich eindrängenden Hyperprotestantismus mit Erfolg entgegentreten zu können. Der Lebensquell der Kirche, der Grund, auf dem sie ruht, ist kein andrer als Jesus Christus, der da ist das Haupt der Gemeinde, und der sie mit seinem Worte und seinem Geiste innerlichst hält und erhält. Weil das Haupt das Leben selbst ist, darum hat die Kirche Leben; darum aber müssen auch ihre Functionen Manifestationen der Lebensthätigkeiten des Hauptes sein. Freilich Manifestationen, die sie obgleich nothwendigerweise, so doch nicht gezwungenerweise, sondern frei vollzieht. Denn, indem Christus seine Lebenskraft unausgesetzt in der Kirche walten lässt, und ihr dieselbe durch sein Wort, sein Sacrament und seinen Geist mittheilt, so befindet sich dabei die Gemeinde nicht in dem Zustande reiner Passivität, sondern es ist eben die Wirkung dieser Kraft, dass die Kirche auf freie,

selbstständige Weise durch den Glauben in ihr Lebensprincip eingeht, und es nach aussen im Gottesdienst manifestirt. Eben dadurch bezeugt sie ihrerseits ihr Halten an, und ihr Bleiben in dem Haupte, welches in ihr Gestalt gewinnen, und dessen leiblicher Ausdruck sie sein will. Mithin wird sich eine jede Selbstthätigkeit der Kirche als berechtigte dadurch ausweisen müssen, dass man sie als eine durch das Haupt bedingte, und mit ihm lebendig verbundene zu erweisen im Stande sei. Erst von dem Nachweis dieses Zusammenhangs wird auch die Einsicht in ihr Wesen abhängen.

Nun ist aber die Gesammtthätigkeit Christi beschlossen in seiner prophetischen, priesterlichen und königlichen Wirksamkeit; darin geht sein ganzes Leben auf, welches im intensivsten Sinne ein grosser Cultusact, ein ununterbrochener, lebendiger und wahrer Gottesdienst war. So wie nun der Herr, als persönliche Einheit dieser amtlichen Functionen, die Grundlage des gesammten kirchlichen Lebens bildet, sich diesem unterbreitet und es überschattet, so will er auch, dass jede dieser seiner Thätigkeiten zu einem besondern ihr entsprechenden Ausdruck in den Selbstthätigkeiten der Gemeinde, also auch in ihrem Gottesdienste komme. Er hat diesen Willen in den Stiftungen und Verheissungen ausgesprochen, mit denen er seine Kirche gegründet, und durch welche er, nachdem er sich gesetzet zur Rechten des Vaters, eben so sehr seine Functionen unausgesetzt für die Kirche vermittelt, als er in ihnen der Kirche die Mittel gegeben hat, demgemäss im Gottesdienste ihr inneres Leben äusserlich bethätigen und es dadurch intensiv und extensiv fördern zu können[20]). Diess

---

20) Darauf kommt es vor allen Dingen an, dass jeder Act

haben wir nun in der Kürze an den einzelnen Functionen nachzuweisen.

Seine prophetische Thätigkeit vollzog Christus während der Tage seines Wandels auf Erden in dem Zeugniss, welches er über sich selbst, als dem ewigen Wort und der persönlichen Heilswahrheit ablegte. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14, 6), das ist der Inhalt seiner gewaltigen Predigt (Matth. 7, 29), die er als ἀνὴρ προφήτης, mächtig in That und Wort vor Gott und allem Volk (Luc. 24, 19), predigte. Und als die Zeit des Scheidens von den Seinen herangekommen, da vollendet er sein prophetisches Amt

---

des Cultus in dem Worte Gottes sein Fundament, und in den hier niedergelegten Stiftungen Christi seine Berechtigung und seine Befähigung habe. Darauf drangen auch die Reformatoren auf das bestimmteste. „Ein Jeglicher sehe zu (sagt Luther, *Walch.* XIV, 47, a. a. O. pag. 800), dass er gewiss sei, dass sein Gottesdienst sei durch Gottes Wort gestiftet, und nicht aus eigner Andacht erfunden oder wohl gemeinet. Denn welcher Gottesdienst pfleget, der kein Gotteszeugniss hat, der soll wissen, dass er nicht dem rechten Gott, sondern seinem eigenen erdichteten Abgott, d. i. seinem Dünkel und falschen Gedanken, und damit dem Teufel selbst dienet, und gehen aller Propheten Worte wider ihn. Denn solcher Gott ist nirgend, der ihm wolle aus unsrer eigenen Wahl und Andacht, ohne seinen Befehl und Wort, Gottesdienst lassen stiften; sondern es ist nur ein Gott, der durch sein Wort reichlich gestiftet und befohlen hat allerlei Stände und Gottesdienst, darinnen er ihm will gedienet haben. Dabei sollen wir bleiben, und weder zur Rechten, noch zur Linken davon weichen, weder mehr noch weniger thun, weder ärger noch besser machen. Sonst wird der Abgötterei kein Ende, und kann kein Unterschied bleiben, welches rechter Gottesdienst oder Abgötterei wäre; weil sie Alle den rechten Gott meinen, und Alle seinen rechten Namen brauchen.“

auf Erden durch die Stiftung der Predigt des Worts, die identisch ist mit dem Zeugniss von seiner Person und seinem Werk (Matth. 28, 19. 20). Ja er ordnete nicht bloss die prophetische Thätigkeit der Kirche an, sondern er verhiess bei ihr zu bleiben durch seinen Geist, und machte die Ausübung, Reinerhaltung und Beprüfung dieser Function dadurch möglich und wirklich, dass er seinen heiligen Geist den Aposteln mittheilte, so dass nun ihr Wort, welches sie in seinem Namen und durch seinen Geist verkündigten, das ursprüngliche, urkundliche und normative Zeugniss der Kirche von Christo ist. Denn so wie der Geist Christi in Moses und den Propheten des A. B. Christum zuvor bezeugt hat (1 Petri 1, 11), so ist die Predigt der Evangelisten und Apostel die grosse Nachbezeugung Christi in seiner Kirche (Joh. 15, 26. 27; 16, 13. 14. 15.), welche — bewirkt durch den Geist, der die Apostel Alles lehrte, und sie dess Alles erinnerte, das der Herr ihnen gesagt (Joh. 14, 26), — die eine grosse und wahre Predigt der Kirche ist, die sie allen Jahrhunderten und allen Völkern der Erde predigt, und durch welche sie sich immer mehr erbaut. Die innige Verbindung dieser Selbstthätigkeit der Kirche mit ihrem Haupte, ihre Berechtigung und Nothwendigkeit, liegt klar am Tage. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Functionen.

Der Herr hat nicht nur die Botschaft von dem ewigen Heilsrathschluss überbracht, er hat ihn vielmehr thatsächlich ausgeführt, indem er sich selbst Gotte geopfert zur Versöhnung und Erlösung der Welt (Hebr. 9, 14). In sich den Priester und das Opfer vereinigend, ist er eingegangen durch sein eigen Blut in das wesentliche Allerheiligste, vor Gott für uns zu erscheinen, und mit einem, ewigen Versöhnungsopfer zu vollenden alle,

die geheiligt werden (Hebr. 9, 12. 24; 10, 12. 14). In dieser Selbstaufopferung ist er der Hohepriester des N. B., und der Liturg der heiligen Güter der wahrhaftigen Hütte (ἀρχιερεύς, λειτουργὸς τῶν ἁγίων. Hebr. 8, 1. 2). Zu seinem priesterlichen Opferdienst, mit dem er während seines ganzen irdischen Lebens Gott diente, gehört eben so sehr sein Leidens- und Todesdienst, als sein Gebet-, Lob- und Dankdienst (Hebr. 5, 6. 7; Joh. 17). Beides vereinigt in sich das Expiatorische und das Eucharistische, ist also zugleich ein Versöhnungs- und ein Dankopfer. Der Schlussstein seines hohepriesterlichen Amtes ist die Begründung und Stiftung der priesterlichen Thätigkeit seiner Kirche. Da er jedoch durch seinen Tod allen expiatorischen Opfern, auch den unblutigen, ein Ende gemacht hat, so ist seiner Gemeinde hinfort nur das eucharistische Opfer verblieben (cf. oben pag. 15), das Opfer des Gebetdienstes nach seinem ganzen Umfange; und dieses hat er angeordnet theils durch das Gebet, das er uns beten lehrte (Luc. 11, 1—4), theils durch die Verheissungen, die er wiederholt dem gläubigen Gebete überhaupt, und den vereinten Gebeten der in seinem Namen Versammelten gegeben hat (Joh. 14, 13. 14; 16, 23. 24; Matth. 18, 19. 20). Aber auch diese Stiftung macht er erst factisch ausführbar durch die Gabe des heiligen Geistes, der auf sein Gebet (Joh. 14, 16) über die Apostel ausgegossen worden, und der fortan als Vertreter der Gebete der Gläubigen in der Kirche geblieben ist (Röm. 8, 15. 26).

Endlich übt Christus sein königliches Amt aus in der Stiftung des Reiches Gottes, das zunächst mit und in seiner Person da ist, und das seine Bürger sammeln will aus der ganzen Welt, sie versammelnd und zusam-

menhaltend unter der Herrschaft und Majestät des einigen Hauptes, und in der innigsten, persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm (Joh. 15, 1—9; 17, 21—26). Er ist der König des Reiches der Wahrheit, das obzwar nicht von dieser Welt, so doch in ihr ist (βασιλεύς εἰμι ἐγώ. Joh. 18, 36. 37); und das obgleich zuerst ein inneres, geistiges Reich, so doch kein ideales ist, sondern bis zur Wiedererscheinung des Hauptes in der Herrlichkeit des Vaters, seine sichtbare, reale Existenzform in der Kirche hat. Seinen Höhepunct erreichte deshalb das königliche Amt des Herrn, während der Tage seines Fleiches, in der Stiftung der Kirche, deren königliche Thätigkeit er begründete in dem ihr übertragenen Amte der Schlüssel (Matth. 16, 18. 19; 18, 18; Joh. 20, 23), und in der Einsetzung der Sacramente. (Matth. 27, 19; Marc. 16, 16; und Matth. 26, 26—28; 1 Cor. 11, 23—25). In diesen beiden untereinander eng verbundenen Stiftungen, hat er seiner Kirche das Majestätsrecht verliehen, auf Erden für die Ewigkeit binden und lösen, in seinem Namen Sünde vergeben, und den Unbussfertigen Sünde behalten zu können. Er hat ihr das Recht gegeben durch die Taufe neue Glieder in sein Reich aufzunehmen, so wie durch das Abendmahl die Aufgenommenen mit ihm persönlich zu vereinigen und sie durch ihn untereinander in der Gemeinschaft des einen Herrn, und des einigen Glaubens zu verbinden. In dem Sacramentdienste vollzieht demnach die Kirche ihre königliche Thätigkeit.

In diesem dreifachen Amte vollzog der Herr die vollendete Erfüllung und Realisation des alttestamentlichen Prophetenthums, Priesterthums und Königthums, und hob damit den Cultus in alttestamentlicher Form auf. Aber als Ende des alten ist er auch hier der Anfang des

neuen Bundes; der Urtypus und Lebensgrund des neutestamentlichen Gottesdienstes. So wie nun jene dreifache Thätigkeit ihre concrete Zusammenfassung und Einheit in dem ganzen Leben des Herrn findet, welches ein Gottesdienst, eine προσφορά und θυσία war, weil er stets in dem war, das seines Vaters ist (Luc. 2, 49); so wird auch der abbildliche und nachbildliche neutestamentliche Cultus die Einheit, jener dreifachen Thätigkeit darstellen müssen. Diess folgt auch aus dem Wesen des öffentlichen Gottesdienstes. Weil nämlich der Cultus der christlichen Kirche die Consummation aller Aeusserungen des gemeinsamen, gottesdienstlichen Lebens ist, so wird auch von hier aus an ihn die Anforderung ergehen, dass jede der kirchlichen Lebensthätigkeiten, die prophetische, die priesterliche, und die königliche (diese allein, aber auch nicht weniger, ergaben sich als nothwendig mit dem Grunde gesetzt), in ihm zur Erscheinung komme. Demgemäss wird der öffentliche Hauptgottesdienst, denn nur von diesem reden wir, den Wort-, Gebet- und Sacramentdienst in eine Einheit zusammenzufassen haben.

Während diess feststeht, kann nur noch die Frage erhoben werden, von welcher jener Thätigkeiten der Cultus auszugehen habe. Dass diese nicht die königliche, also nicht der Sacramentdienst sein könne, ergiebt sich einfach schon daraus, dass sie die höchste der kirchlichen Functionen ist, also nach dem Princip des Fortschritts auch die letzte im Cultus sein wird. Die Frage kann sich also nur auf die beiden übrigen Thätigkeiten beziehen, und auch hier ist die Entscheidung keine schwierige. Wir sahen oben wie alle amtlichen Thätigkeiten Jesu Christi in dem Leben seiner Kirche zur selbstständigen Darstellung kommen, mit Ausnahme der

einen, seines priesterlichen Versöhnungsopfers, welches absolut vollendet und schlechthin unwiederholbar ist. Auf diesem Opfer ruht die ganze Kirche; dieses setzt sie immer voraus; von ihm als ihrem unversiegbaren Lebensquell geht sie aus. Durch dasselbe erhält aber seine von ihm erkaufte Gemeinde zunächst den Character eines heiligen Priesterthums, und sie fungirt also auch zuerst als ein priesterlich Volk. Als solches aber opfert sie keine vermittelnden Opfer mehr, sondern auf Grund des expiatorischen Opfers Jesu Christi, bringt sie als Frucht und Wirkung desselben sich selbst Gotte zu einem ihm in Christo wohlgefälligen, eucharistischen Opfer dar, welche Selbstdahingabe sie in dem ganzen Umfange ihres Gebetdienstes vollzieht. Dieser wird also auch den Ausgangspunct des öffentlichen Gottesdienstes bilden.

Vergleichen wir nun dies Resultat mit dem, welches uns die erste Untersuchung austrug (cf. oben pag. 22), so ergiebt sich in welchem Einklang beide miteinander stehen, und wie sehr sie sich gegenseitig begründen und bewähren. Denn, Beides zusammenfassend, können wir nun schliesslich den evangelischen Gottesdienst nach seinen Hauptacten so bestimmen, dass er ausgehend von dem vorherrschend sacrificiellen Acte des priesterlichen Gebetdienstes, zu dem vorherrschend sacramentalen des prophetischen Wortdienstes fortschreitet, um sich in dem königlichen Sacramentdienste (Taufe u. Abendmahl) zu vollenden, in welchem *sacramentum* und *sacrificium* zu ihrer höchsten Entwicklung gelangt, sich gegenseitig durchdringen.

Indem aber der Cultus sich in der bezeichneten Weise durch drei Hauptacte, als durch drei Stufen hindurch entwickelt, hiesse es seine organische Entwicklung mechanisch auffassen, wenn man die drei Cultus-

formen als drei Stücke ansehen wollte, deren Zusammensetzung erst das Ganze des Cultus ausmachen solle. Vielmehr bildet der Cultus, weil jeder seiner Acte eine relative Einheit des sacrificiellen und sacramentalen Elements ist, auf jeder seiner Entwicklungsstufen ein Ganzes, aus dem sich die folgende organisch herausbildet, nicht aber an ihn sich stückweise ansetzt[21]). Der folgende

---

21) Daher ist es auch möglich, dass jeder Act für sich, oder zwei Acte verbunden, einen Gottesdienst bilden können, ohne dass dieser damit den Character eines Unvollkommenen erhielte: so der Gebetdienst in den Früh- und Vespergottesdiensten der ältern evangel. Kirche, die leider — fast ganz aus der Kirche verdrängt, — sich in die Hausandachten geflüchtet haben, um dort zu warten, bis sich ihnen die Herzen der Gemeinden, und dann auch die Kirchenthüren wieder öffnen werden. Für den Wortdienst verweisen wir auf die in unsren Tagen wieder auflebenden Bibelstunden, wie auf die Wochengottesdienste, die bei uns z. B. in der Passionszeit üblich sind. Verbunden erscheinen beide Acte in unsren gewöhnlichen Sonntagsgottesdiensten. — Nach diesen Voraussetzungen erscheint es uns nicht nothwendig, dass jeder Gemeindegottesdienst mit dem Abendmahlsacte abschliesse (cf. dgg. *Höfling* a. a. O. p. 17 sqq.). Es wäre nur zu wünschen, dass mehremal jährlich, nicht einmal nur, eine allgemeine Abendmahlsfeier stattfände, in welcher dann die dazwischenliegenden Wochen- und Sonntagsgottesdienste zu ihrer Vollendung und vollen Entwickelung kämen. Wie diess z. B. von der jetzigen Abendmahlsfeier in der Charwoche gilt, auf welche die Gottesdienste in der Fastenzeit vorbereiten und zu der sie hinstreben. Anhaltspuncte könnten dann die drei hohen Feste in der ersten Jahreshälfte, und das Reformationsfest in der zweiten bieten. Unmöglich aber kann etwas in der Idee des Cultus liegen und aus ihr mit Nothwendigkeit für den öffentlichen Gottesdienst folgen, das — abgesehen von andern, guten und schlimmen Gründen — schon wegen äusserer Ursachen unausführbar ist, dass nämlich sonntägig eine allgemeine Abendmahlsfeier stattfände.

Act ist immer nur der potenzirte und ausgebildete frühere, deshalb zwar eine Ergänzung der niederen, ihn begründenden Stufe, aber nicht als mechanisches Supplement, sondern nur als organische Erweiterung und Entfaltung des sich tiefer erfassenden Glaubenslebens; so dass in ihm kein absolut neues, bisher nicht dagewesenes, sondern nur ein tieferes und erhöhtes Leben zur Darstellung kommt. Factisch sehen wir ja auch beide Seiten, die objective und subjective, in jedem Acte, aber in jedem auf andere Weise, vermittelt: der Gebetdienst ruht auf der göttlichen Verheissung; der Wortdienst wiederum nimmt die volle Individualität in Anspruch, und endlich die Feier des Abendmahls, des *sacramentum κατ' ἐξοχήν*, ist als unzertrennlich mit der rückhaltslosesten Hingabe verbunden, zugleich nach dieser Seite hin ein *sacrificium*, ein eucharistisches Opfer[22]).

---

22) cf. Apol. pag. 261: *Accedit et sacrificium. Sunt enim unius rei plures fines. Postquam conscientia fide erecta sensit, ex qualibus terroribus liberetur, tum vero serio agit gratias pro beneficio et passione Christi, et utitur ipsa caerimonia ad laudem Dei, ut hac obedientia gratitudinem ostendat, et testatur, se magni facere dona Dei. Ita fit caerimonia sacrificium laudis. Ac patres quidem de duplici effectu loquuntur: de consolatione conscientiarum et gratiarum actione, seu laude. Horum effectuum prior ad sacramenti rationem pertinet, posterior ad sacrificium.*

Eben so *Luther*, in der Predigt am Gründonnerstag, „von dem heil. Abendmahl" (Walch, XIII., p. 704): „Daher mag's wohl ein Opfer heissen: nicht, dass das Sacrament selbst ein Opfer sei; sondern, dass das Empfahen oder der Brauch des Sacraments ein Opfer mag genennet werden: nicht ein Opfer für die Sünde, sondern ein Dankopfer und Lobopfer, dass ich da bekenne, dass Christus für meine Sünden gestorben ist.....

Es liegt klar vor, wie hiermit eine fortschreitende, steigende Entwicklung aus einem bestimmten Anfang und zu einem beruhigenden Abschluss, kurz eine organische Einheit des Gottesdienstes auf Grundlage eines sicheren Princips gegeben ist. Weil der protestantische Cultus zu seinem Princip das Glaubensleben der Gemeinde hat, welches seinem Wesen nach in immer erneuerter Aneignung der göttlichen Gnade besteht, so wird auch in ihm der Gang der Begnadigung, nach seinen wesentlichen Momenten, zur Bethätigung und Stärkung, als auch zur Erweckung des Glaubens dargestellt. Die Gemeinde sieht sich zunächst an als die gewordene, vom Herrn zu seinem Dienste berufene und versammelte, und äussert als solche ihre Anerkennung des dreieinigen Gottes, ihre geistigen Bedürfnisse, ihre Sünde und Schuld, in dem Gebetdienste. Dadurch hat sie sich zwar als eine christliche Gemeinde, aber als eine noch nicht vollendete erklärt, und ist aufgeschlossen und empfänglich zu merken auf die erneuerte Predigt des Worts, unter welches sie sich als werdende Gemeinde stellt. Auf ihre betende, sündenbekennende Frage antwortet trostreich das gebende, absolvirende Wort Gottes, und nährt oder weckt die Zuversicht des Glaubens, der aus der Predigt des Worts kommt (Röm. 10, 17). Der Glaube aber nimmt zum Leben das dargebotene Sacrament, in dessen Spendung und Genuss die Gemeinde sich auf dem Höhe-

---

Gleichwie die Predigt des Evangelii ist *sacrificium laudis*, das ist, ein Dankopfer, damit wir bekennen, und Gott danken, dass wir den Schatz seines Worts von ihm haben. Also ist auch das Empfahen des Sacraments ein Dankopfer; also, dass wer das Sacrament empfähet, zeiget damit an, dass er Christo für sein Leiden und Gnade dankbar sei". —

puncte ihrer Existenz als seiende darstellt. So schaut sie als gewordene rückwärts auf sich, und lässt als beichtende Gemeinde ihr Gebet aufsteigen zum Herrn; sie blickt als werdende aufwärts auf ihn, der zu ihr herabsteigt und sie absolvirt in seinem Wort; endlich erhebt sie sich kraft des Sacraments über beide Zustände zur ewigen Glaubensgegenwart der seienden, mit Christo persönlich verbundenen, vollendeten Gemeinde.

Indem der evangelische Gottesdienst in dieser Weise das Glaubensleben zur Seele seines Cultus macht, unterscheidet er sich schon im Princip von der römisch-occidentalischen und der orientalischen Kirche. Denn diese beiden Kirchen haben zum Princip ihres Cultus die ganze irdische Lebensentwicklung des Herrn, welche, wie der Verfasser der Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche (deutsch von *v. Muralt.* Leipz. 1838. pag. 4 u. 5.) sich ausdrückt, „wie ein geistliches Schauspiel auf einer Erhöhung aufgeführt" wird. Auf diesen dramatischen Character muss demnach der protestantische Cultus, seinem Princip getreu, in der äussern Darstellung Verzicht leisten, je mehr es ihm auf eine unzweideutige, klare und bestimmte Darstellung seiner Idee ankommt.

Bisher war unser Auge auf die Hauptsache im Cultus, auf das Object, das in ihm zur Darstellung kommen soll, gerichtet, und wir haben erkannt, wie der Cultus die Aufgabe hat, den in seinem Objecte ruhenden Gegensatz des Sacramentlichen und Sacrificiellen einheitlich zu vermitteln, und lebendig und wahr darzustellen. Der daraus für die liturgische Darstellung resultirende Grundsatz lautet: alle, den Gottesdienst constituirenden Acte müssen wirklicher Ausdruck

dieses Innern sein, d. h. den Stempel der subjectiven und objectiven Wahrheit an sich tragen.

Soll aber das Object zur Darstellung und sinnlichen Erscheinung kommen, so bedarf es dazu theils bestimmter Organe, theils angemessener Darstellungsmittel; und die erledigte Frage nach dem Object des Cultus treibt uns zu den beiden andern nach dem Subject und der Erscheinungsform desselben. Indem wir hiebei nicht so wie bei dem Objecte zu verweilen gesonnen sind, da wir nur wiederholen müssten, was die bedeutendsten Liturgen unsrer Zeit, *Nitzsch, Höfling, Marheinecke,* in ihren oben namhaft gemachten Schriften darüber Treffendes ausgeführt haben, genüge es, den Leser dorthin verwiesen, und nur summarisch die betreffenden Principien, um unseres folgenden Abschnitts willen, bezeichnet zu haben.

Das eigentliche Subject des Cultus ist nach protestantischen Grundsätzen die Gemeinde. Diese aber äussert ihre Thätigkeiten mittelst amtlich beauftragter Organe; demnach bildet sich für die Cultusdarstellung ein zweiter, das Subject betreffender, Gegensatz, der des Liturgen und der Gemeinde. Dieser Gegensatz will im Gottesdienst ebenfalls so ausgeglichen sein, dass in keinem Acte irgend eine dieser beiden Seiten auf Kosten der andern hervortrete, keine also ausschliesslich activ, oder lediglich passiv sich verhalte. Das aus diesem Gegensatz sich ergebende liturgische Princip ist das der Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit. In den Erscheinungsformen des Gottesdienstes kommt endlich ein dritter Gegensatz an den Tag, der des Geistigen und des Sinnlichen. Da aber das Geistige hier die Einheit des Vernünftigen und Heiligen ist, so folgt daraus für die sinnlichen Formen, in denen es sich ma-

nifestirt (Wort und Zeichen), dass diese nach den Gesetzen des Geistes angeordnet, und der Würde und Heiligkeit des Inhalts angemessen sein müssen. Das Princip der Ordnung und Feierlichkeit spricht diese Forderungen aus[23]). Nach diesen dreien, aus dem Object, dem Subject und der Form des Cultus, wie aus dem damit zusammenhängenden dreifachen Gegensatze hervorgehenden Princípien will also jeder der Cultusacte entwickelt und dargestellt sein.

Auf diese allgemeine Untersuchung über das Wesen und den Organismus des evangelischen Gemeindegottesdienstes müssen wir uns nach dem Umfange und der Aufgabe unserer Arbeit beschränken. Ohne zu einem erschöpfenden Eingehen in die Cultusprincipien, oder zu einer umfassenden Ausführung der Cultuselemente genöthigt zu sein, oder darauf mit den gegebenen wenigen Umrissen Anspruch zu machen, meinen wir doch Alles vorausgeschickt zu haben, was zur Erreichung unseres Zwecks ausreicht. Galt es doch nur einen festen Boden zu gewinnen, und uns der Grundlage bewusst zu werden, aus welcher allein die Idee der Predigt richtig verstanden und entwickelt werden kann. Ein solches principielles

---

23) *Nitzsch* stellte zuerst in seinem Programm diese Principien der Wahrheit, Gemeinsamkeit, Ordnung und Feierlichkeit fest, welche dann *Höfling* weiter ausführte, während *Marheinecke* auf jene Gegensätze zurückging, aus denen er ähnliche Grundsätze deducirte. Das von *Nitzsch* noch geltend gemachte Princip der Freiheit hängt mit dem Ursprung des Cultus zusammen, und konnte deshalb bei der Frage nach dem Object, Subject und der Form desselben nicht weiter von unmittelbarem Einfluss sein. Wenn aber *Höfling* dieses Princip als zweites hinstellt (bei *Nitzsch* ist es das erste), so erscheint uns nach dem Obigen diese Anordnung nicht als eine begründete.

Verfahren thut um so mehr Noth, als grade die Predigt, dieser Haupttheil des evangelischen Gottesdienstes, noch viel zu wenig nach den in ihrer Idee liegenden Gesetzen, wie nach ihrem Verhältniss zur Gliederung des Gottesdienstes erkannt, und als sie desshalb viel zu sehr noch der Willkühr des Subjects blossgestellt und preisgegeben ist. Hier also ist es Aufgabe der Wissenschaft, die in der Sache selbst liegenden Normen und Grenzen zu entwickeln. Ihnen sich selbst und alles Subjective frei und bewusst unterzuordnen, darin allein besteht die oft missbrauchte und missdeutete Freiheit des protestantischen Geistlichen.

II. Vom Wesen der Predigt.

Wie bei jedem Cultusacte, so haben wir auch bei der Predigt auf ihr Object, auf ihr Subject und auf ihre Form zu reflectiren. Nach diesen Gesichtspuncten ist also die Idee der Predigt, aus dem Wesen des Cultus, und den daraus resultirenden Principien desselben zu entwickeln.

A) Die Predigt in Beziehung auf ihr Object.

Aus der Stelle, welche die evangelische Kirche in ihrem Gottesdienste der Predigt anweist, folgt, dass diese entschieden sacramentlichen[24]) Characters ist; und sie erhält diesen durch ihr Object, das Wort Gottes, das sie predigt. Alle mündliche Predigt ist demnach gebunden an das Wort der heiligen Schrift; auf diesem Worte ruht sie, aus ihm schöpft sie nicht bloss ihren Inhalt, sondern sie predigt dies Wort selbst,

24) Nach der obigen Auseinandersetzung hoffen wir bei dem Gebrauche dieses Ausdrucks nicht missverstanden zu werden.

welches sie nach dem Princip der objectiven und subjectiven Wahrheit zu verkündigen, und als dessen Explication und Application sie sich zu erweisen hat, wenn sie zur Erbauung der Kirche dienen will. Negativ ist damit ausgesprochen, dass nichts von andern Gebieten Hergenommenes den unmittelbaren Stoff einer Predigt bilden dürfe[25]), und dass jede Rede, auch wenn sie im Ornat und auf der Kanzel gesprochen würde, sobald sie nicht das Wort Gottes zu ihrem Objecte hat, gar nicht in den Gottesdienst gehöre. Sie ist dann nur eine subjective Menschenrede, oder man nenne sie wie man wolle, den Namen einer Predigt verdient sie nimmer. Positiv aber ergeht hieraus an die Predigt die Forderung, dass sie Zeugniss vom Worte, Auslegung des Wortes Gottes, nach seinem ganzen Inhalt sei, sofern dieser in Gesetz und Evangelium beschlossen ist. Nur das Wort Gottes hat das Recht und die Macht in der Kirche zu sprechen; Christus ist der einige Meister, und sein Wort der einige Lehrer, Tröster, Mahner und Strafer, der allein die harten Her-

25) *Luther* in der Predigt: „von dem Predigtamt und von dem Binde- und Löseschlüssel“ *Walch* XIII., pag. 1187: „Ich als Prediger und von Christo Gesandter, soll dich nichts vom Haushalten, vom Ackerbau, vom Weibnehmen, von der Nahrung und Anderem lehren; denn zu solchem hat dir Gott deine Vernunft gegeben: wo du aber dich in viel Dinge nicht recht kannst schicken, da magst du Juristen und andere weltweise Leute zu brauchen, die darinnen rathen können. Mein Befehl aber und Regiment gehet nur auf die Sünde, dass ich dich lehre, wie du deiner Sünden halben hättest ewig müssen verloren sein, wo Christus dafür nicht bezahlet und genug gethan hätte, und wie du durch den Glauben an ihn von Sünden los werdest.“ Man vergl. auch die oben angezogene „Concordanz“ Band III., pag. 980.

zen zu erweichen, und die geschlagenen Gewissen aufzurichten vermag. Nur in dem Maasse, als die Predigt ernstlichst nichts Anderes sein will, denn lautre Verkündigung des Worts, als sie das Wort Gottes auf den Plan bringt, und ihm Raum lässt, sich zu predigen, in dem Maasse hat auch die Predigt an der Würde, der Macht und dem Segen des göttlichen Worts Antheil. Das Wort Gottes aber ist nichts Anderes, denn Zeugniss von Christo, Verkündigung der um Christi willen Sünden vergebenden, und Gerechtigkeit und Leben schenkenden Gnade Gottes. Diess wird also die Seele, der Kern und Mittelpunkt auch jeder Predigt sein müssen, der es um objective Wahrheit zu thun ist. Dahin lautete auch der Auftrag des Herrn, den er bei der Einsetzung der Predigt des Worts[26]) den Jüngern gab, wenn er sie befugte

---

26) Es gehört zu den Paradoxieen, an denen *Harms* reich ist, wie zu den vielen Subtilitäten, auf welche unsre Zeit sich was einbildet, und die doch mit ihr schwinden werden, wenn Homileten wie *Palmer* u. A., in die Fusstapfen von *Harms* tretend, die Behauptung aussprechen: „die Predigt hat keine göttliche Einsetzung“ (cf. *Palmer's* Homiletik, pag. 1); und wenn *Stier* (bibl. Kerykt. p. 162) darauf eingehend, sich bemüht aus der einzigen Stelle Matth. 28, 20 den Gegenbeweis zu führen. *Palmer* meint pag. 5, dass nur die Missionspredigt auf dem unmittelbaren Befehle Christi ruhe, und dass die Kirchenpredigt aus dem geistigen Leben der Gemeinde selbst hervorgegangen sei; als ob Beides, Befehl Christi und Leben der Gemeinde sich ausschlösse, und nicht vielmehr sich gegenseitig forderte. Wir fragen nur dagegen ob etwas im Cultus wirklich aus dem Leben der Gemeinde hervorgegangen sein kann, ohne in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Leben des Hauptes zu stehen, oder ohne sein begründetes Recht im Worte erweisen zu können? Die Gemeinde ist keine Gesellschaft, entstanden durch beliebigen Zusammentritt von Men-

und verpflichtete, in seinem Namen zu predigen Busse und Vergebung der Sünden unter allen Völkern (Luc. 24, 47; Matth. 28, 19. 20; Marc. 16, 15. 16; Joh. 20, 21—23); dieser war der Inhalt der Predigt Petri, wie der ganzen apostolischen Verkündigung (Act. 2, 38; 10, 42. 43; 20, 27 u. A.); das predigten alle Männer Gottes, die zu Säulen der Kirche berufen waren, und unter ihnen vorzugsweise *Luther*. Letzterer spricht es a. a. O. pag. 1187 klar aus: „dass also des Predigtamts eigene Definition ist, dass man das Evangelium von Christo predigen, und Sünde den zerschlagenen, furchtsamen Gewissen vergeben, aber den Unbussfertigen und Sichern Sünde behalten, und sie binden soll". Ferner *Walch* V., 1483: „Das rechte Priesteramt ist,

---

schen! Die Schuld liegt hier nicht auf Seiten Christi, der es vergessen die Kirchenpredigt zu stiften, während er doch Taufe, Abendmahl und Schlüsselamt anordnete; sondern sie liegt auf Seiten der Homileten, denen der sacramentliche und absolvirende Character der Predigt abhanden gekommen. Die Kirchenpredigt, wie sie gäng und gäbe ist, hat freilich keine göttliche Einsetzung, woraus nur folgt, dass die sogenannte Predigt wieder wahrhafte Predigt werden müsse. In allen Stellen der h. Schrift, die den Auftrag zur Predigt enthalten, ist auch die Kirchenpredigt mitbegriffen. Ihr Unterschied von der Missionspredigt wird dadurch nicht aufgehoben. Aber erst muss Jenes feststehen und bestimmt in's Auge gefasst werden, ehe dieser herausgehoben werden kann, sonst wird geschieden, statt unterschieden. Zunächts gilt's auch hier: es ist da kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder, u. bedürfen desselben Evangeliums. *Luther*, der wahrhaftig wusste, was predigen heisst, verstand es besser die göttliche Einsetzung und das Wesen der Predigt aus der Schrift nachzuweisen. In der schon citirten Predigt, die auf Pergament mit goldenen Buchstaben gedruckt und jedem neu Ordinirten in's Amt mitgegeben zu werden verdiente, heisst es pag. 1184—1186

das Evangelium predigen, welches ist nichts Anderes, denn eine öffentliche Predigt von Gnade und Vergebung der Sünden, welche von Christo selbst befohlen, öffentlich insgemein, und allenthalben zu verkündigen und zu geben Allen die an ihn glauben.“ Endlich verweisen wir noch auf VII., 1480: „Alle unsre Predigten gehen dahin, dass ihr und wir allzumal wissen und glauben sollen, dass allein Christus der einige Heiland und Trost der Welt, Hirte und Bischof unsrer Seelen sei; wie das Evangelium durchaus auf Christum weiset, darum nichts Anderes ist, denn St. Johannis Zeugniss (Joh. 1, 29). Derohalben ziehen wir die Leute nicht an uns, sondern führen sie zu Christo, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Wiederum falsche Lehrer sind

---

über den Text. Joh. 20, 21: „Das sind treffliche Worte mit welchen er ihnen das Predigtamt befiehlet; ..... Solches aber geschieht auf die Weise, da der Herr hier von predigt und spricht: ich sende euch, wie mich mein Vater gesandt hat. Wie aber der Vater Christum gesandt habe, lehret lange zuvor der heilige Jesaias Cap. 61, 1. 2: der Geist des Herrn ist bei mir, darum hat mich der Herr gesalbet. Er hat mich gesandt den Elenden zu predigen, die zerbrochenen Herzen zu verbinden; zu predigen den Gefangenen die Erledigung, den Gebundenen eine Oeffnung, zu predigen ein angenehmes Jahr des Herrn. Das ist der Befehl, da Christus mit gesandt ist; und saget hier, er sende seine Jünger auch also, wie er gesandt sei, und befehle ihnen förder bis zum Ende der Welt solch Amt, das er geführet hat, dass sie eben-dermassen predigen sollen, wie er habe gepredigt..... Welche Predigt nun anders denn also gehet, das ist nicht die rechte Predigt Christi; Christus hat sie auch gewisslich nicht befohlen, sondern es ist eine Mosespredigt. Solche Prediger sind auch von Christo nicht gesandt. Christus will nicht, dass man ausser und wieder diese Predigten neue Predigten aufrichten solle.“

alle die, so nicht von Christo, sondern von ihnen selbst predigen und zeugen“[27]). Demgemäss fassen auch unsere Bekenntnisschriften als *summa praedicationis evangelii: arguere peccata* et *offerre remissionem peccatorum et justitiam propter Christum, et spiritum sanctum, et vitam aeternam, et ut renati benefaciamus* (Apol. pag. 164). Und Art. Smalc. IV., p. 324 wird gelehrt, dass Gott seine Gnade gebe *per verbum vocale, quo jubet praedicari remissionem peccatorum in universo mundo. Et hoc est proprium officium evangelii.*

Das Prädicat der Schriftmässigkeit, welches wir hiermit der Predigt beilegen, ist also von uns nicht in dem allgemeinen, negativen Sinne gemeint, wonach die Predigt nichts enthalten dürfte, was nicht in dem Bibelbuche vorkäme, denn so würden sich noch Predigten über Ackerbau, Schiffahrt, Reisen, über den Wein u. s. w. als schriftgemäss rechtfertigen lassen, sondern vielmehr in dem positiven und bestimmten Sinne, dass das Wort Gottes κατ' ἐξοχήν, die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, das Herz jeder wahren Predigt sein müsse, von dem aus auch die entferntesten Glieder

---

27) Man vgl. den ganzen Abschnitt über den Inhalt der Predigt, Concord. III, p. 978—83, und 999. Damit übereinstimmend lehrt *Melanchthon locc. theoll.* p. 349: *ecclesia ad ipsum evangelium Dei alligata est, quod ut sonet in ministerio, Deus subinde excitat aliquos recte docentes, etiamsi inter hos alii plus, alii minus lucis habent. Cum autem ministri, sive episcopi, sive collegia, sive alii docent pugnantia cum evangelio et doctrina apost. necesse est sequi regulam Pauli: si quis aliud evangelium docet, anathema sit.* cf. *Hüffel* über d. Wesen u. d. Beruf des evang. Gstlichen. 3te Aufl. I, 121.

derselben ihr Leben zu empfangen haben. Denn wie in dieser thatsächlichen Wahrheit die Offenbarung culminirt, wie sie das Fundament der protestantischen Kirche ist, so muss sie auch der Lebensquell der Predigt sein, und ein jedes Glied derselben, in welchem nicht diess Herzblut pulsirt, ist als ein unnützes, todtes zu entfernen.

Durch solche Verkündigung des aller Sünde entbindenden und Leben mittheilenden Wortes wird die Predigt eine grosse, allgemeine Absolution, so wie umgekehrt die Absolution, in der engeren eigentlichen Bedeutung, die kürzeste Predigt des Evangeliums ist[28]). Hierin ist zunächst der sacramentliche Character der Predigt begründet[29]); welche Beziehung um so eher zu rechtfertigen ist, als wenigstens die Apologie nicht ungeneigt ist die recht verstandene Absolution mit zu den Sacramenten zu zählen[30]). Es kann uns nicht irre machen, dass diese Gleichstellung der Predigt mit der Absolution unsrer Zeit auffallend und fremd erscheinen muss; hat sie sich doch das immobile Erbtheil der protestantischen Kirche, das Wort Gottes, ganz oder theilweise nehmen lassen; wie kann es da besser den mobilen Besitzthümern ergehen! Uns liegt nur noch ob zu erweisen,

---

28) *Absolutio est verbum Dei, vox evangelii, remittens peccata, et consolans conscientias.* (*Apol.* 166. 178).

29) „Also soll man das Wort und die Sacramente nicht scheiden, denn Christus hat die Sacramente auch in das Wort gefasset; und wo es ohne das Wort wäre, könnte man sich der Sacramente nicht trösten.“ Luther b. *Walch* XIII, 1200.

30) *Et absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae.* *Apol.* 166 u. 195. Dafür, dass auch die Apologie der Predigt einen sacramentlichen Character ausdrücklich vindicirt, vergleiche man den schon oben citirten Abschnitt derselben pag. 253.

wie sehr die Reformatoren und die ganze ältere lutherische Kirche mit dieser Idee der Predigt vertraut waren.

Luther in der citirten Predigt *Walch* XIII., 1199: „Es ist sonst kein andrer Weg noch Mittel zur Vergebung der Sünden, denn das Wort..... Nun aber soll man solches nicht allein von der Absolution verstehen, damit man von Sünden entbindet; sondern, wie im Anfange gemeldet, fasset der Herr hier das ganze Predigtamt, oder Kirchenamt mit diesem Befehl zusammen, dass die Vergebung der Sünden in der Predigt und in den heil. Sacramenten verkündiget und ausgetheilt soll werden.“ Und XI., 985 (Concord. I., 61): „Die Absolution ist nichts Anderes, denn eben die Predigt und Verkündigung der Vergebung der Sünden. Weil aber solche Predigt vonnöthen ist, in der Kirche zu erhalten, so soll man auch die Absolution behalten; denn es ist hierunter kein anderer Unterschied, ohne dass solch Wort, so sonst in der Predigt des Evangelii allenthalben öffentlich und insgemein jedermann verkündiget, dasselbe wird in der Absolution Einem oder Mehreren, die es begehren, insonderheit gesagt.“ Man vergl. auch Conc. II., 179.

Unter den älteren Kirchenordnungen verweisen wir nur auf die Herzog *Heinrichs* zu Sachsen, Wittenb. 1539 (vergl. das Kirchenbuch von Dr. *Phil. Hanen*, Magdeb. 1692. pag. 188), wo es in dem Absolutionsformular heisst: „Auf dass du solcher Gnaden so viel desto gewisser und sicherer sein magst, will ich dir auch das Wort der Absolution mittheilen, dadurch die Gnade, so sonst durch die öffentliche Predigt des Evangelii aller Welt ingemein gepredigt wird, dir für deine Person insonderheit verheissen und diese

Stunde gegeben wird"; und auf die Braunschweig-Lüneburger von 1615 (nach der höchst verdienstlichen Sammlung liturgischer Formulare der evang.-luther. Kirche, (v. *Löhe*) Heft 2, Nördl. 1848. pag. 36): „Es ist aber die Absolution nichts Anderes denn eben die Verheissung des Evangelii von Gottes Gnade und von Vergebung der Sünde durch den Glauben, um Christus willen, die sonst in der gemeinen Predigt Allen vorgetragen wird; aber mit diesem Unterschied: in der gemeinen Predigt wird dieselbige Verheissung insgemein vorgetragen, angeboten, gereicht und zugeeignet allen Gläubigen, aber in der Absolution wird dieselbige insonderheit einem Jeden für seine Person, die im rechten Glauben dieselbe braucht, vorgetragen, gereicht und zugeeignet. Nun soll auch in der gemeinen Predigt die Verheissung des Evangelii nicht allein narrative oder recitative gehandelt, sondern die Leute sollen vermahnt werden, dass sie dieselbige durch den Glauben ergreifen und annehmen sollen"[31]).

---

31) Schon hier wird auf den formellen Unterschied der Predigt und der Absolution aufmerksam gemacht, und es versteht sich von selbst dass dieser festgehalten sein will, da die Predigt eine Manifestation des kirchlichen Lebens ist. Doch wir reden jetzt nur vom Object der Predigt, und dieses fällt mit dem der Absolution ganz zusammen. — Ausser den obigen Zeugnissen verweisen wir noch für den gemeinschaftlichen Character der Predigt und der Privatabsolution auf das schon oben citirte, ausgezeichnete Werk von *Stip*, wo pag. 109 u. 110 die betreffenden Abschnitte aus der „Herzogl. Würtemb. grossen Kirchenordnung", und aus der des „Erzherzogthums Oesterreich unter der Enns" *in extenso* mitgetheilt sind. Unsres Wissens ist *Stip* der einzige und erste, der in neuerer

Doch nicht bloss ihrem Schriftcharacter nach, sondern auch als Act ist die Predigt vorwiegend sacramentlicher Natur. Beides hängt innigst zusammen. Da das Wort Gottes nicht zu trennen ist von dem darin gefassten Geiste Gottes, so ist Predigt halten, und Predigt hören ein Mittel und Werkzeug des heiligen Geistes, durch welches er die Herzen bekehrt, die Christenheit „sammelt, erleuchtet, heiligt, und sie bei Jesu Christo erhält im rechten, einigen Glauben; in welcher Christenheit er allen Gläubigen die Sünden reichlich vergiebt“ [32]). Der Glaube, gewirkt durch den heil. Geist, kommt aus der Predigt (ἀκοή), die Predigt aber durch das Wort Gottes. (Röm. 10, 17). Als der Apostels Petrus zu Caesarea predigte, da — berichtet Act. 10, 44 — fiel der h. Geist auf Alle, die dem Worte zuhörten. Wie sehr diese Auffassung der Predigt als eines Gnadenmittels im Bewusstsein der protest. Kirche liegt, ist besonders auch daraus zu ersehen, dass nach den älteren Kirchenordnungen, ausser dem Suspirium des Geistlichen um den Gnadenbeistand des heil. Geistes, die Gemeinde vor der Predigt

---

Zeit auf den sacramentalen Character der Predigt wieder aufmerksam gemacht hat.

32) cf. Concordfrml. p. 619: *Et visum est Deo per hoc medium et non alio modo, nimirum per sanctum verbum suum, quum id vel praedicari auditur, vel legitur, ... homines ad aeternam salutem vocare, ad se trahere, convertere, regenerare et sanctificare..... Hanc verbi Dei praedicationem audire oportet omnes, qui aeternam salutem consequi cupiunt. Praedicatio enim verbi et ejusdem auscultatio sunt spiritus sancti instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis et velle et perficere operari vult.*

die Lieder: „Nun bitten wir den heil'gen Geist", oder „Komm heil'ger Geist" und ähnliche anzustimmen hatte[33]). Nach den Aussprüchen des Herrn in seinen letzten Reden ist ja auch der heilige Geist der eigentliche Prediger, denn er wird die Welt strafen um die Sünde, um die Gerechtigkeit und um das Gericht (Joh. 16, 8—12). Auch in diesen Worten wird der Predigt derselbe Inhalt vindicirt, den wir schon oben feststellten; aber indem sie für ein Werkzeug des heil. Geistes erklärt wird, denn die Apostel und Prediger der Kirche Christi sollen zeugen durch den heil. Geist, oder der heil. Geist durch sie, wird ihr auch der sacramentliche Character eines Gnadenmittels zugesprochen[34]). Weil also das gepredigte und gehörte Wort ein Zeichen und ein Mittel göttlicher Gnade ist, so begegnen sich auch hier ein *elementum*, die menschliche Sprache, und ein *verbum divinum*, welche in ihrer Verbindung der Predigt ein sacramentliches Gepräge aufdrücken. Indess dürfen diese beiden Seiten nicht so von einander getrennt werden, als wäre der Text das *verbum*, und die von ihm geschiedene Predigt das *elementum*. Es wäre diess eine äussere Anschauung der Sache. Das nicht gepredigte Wort Gottes ist an sich ein todter Buchstabe, und die nicht das Wort predigende Predigt ein todtes Men-

---

33) Man vgl. z. B. die schwedische Kirchenordn. v. Jahr 1608 (1599), deutsch Riga 1708. pag. 71. So wird in der Abendmahlsliturgie der morgenländischen Kirche bei der Consecration ein Gebet um die Herabsendung des h. Gstes. gesprochen, damit er die Elemente zu Leib und Blut des Herrn mache. vgl. *Constit. apost.* VIII, 12, und die Liturgie des h. *Basilius*. *Oper. ed. J. Garnier*, Tom. II. Paris 1722. pag. 679.

34) Man vgl. Luther's Predigt über diesen Text, bei *Walch* XIII, 1283. 1284. 1288.

schenwerk. Wo nicht Beides ineinandergefasst miteinander gehet, wo das Textwort für sich allein dasteht, und die Predigt wiederum ihren eignen Weg verfolgt, unbekümmert um das Wort, dem höchstens im Vorbeigehen eine Ehrenbezeugung erwiesen wird, da haben wir eine protestantisch geformte Monstranz, aber keine protestantische, sacramentliche Predigt mehr.

Nach den von uns bisher beigebrachten Belegstellen bedarf es keines Beweises mehr dafür, dass die evangelische Kirche entschieden in diesem Sinne die Predigt aufgefasst wissen will. Zugleich ist auch daraus zu verstehen, warum sie von Hause aus die Predigt so hoch achtete, und eher Alles im Cultus dran zu geben bereit war, als die Verkündigung des Worts [35]). Diese erhabene, objective Haltung, welche das Wort Gottes der Predigt verlieh, diese Kraft und Macht, welche sie in der Handhabung des zweischneidigen Schwertes entwickelte, dieser zuversichtliche Trost und überschwängliche Segen, den sie auf die zerschlagenen und gebeug-

---

35) „Aber die Summa sei die, dass es ja Alles geschehe, dass das Wort im Schwange gehe, und nicht wiederum ein Lören und Tönen daraus werde, wie bisher gewesen ist. Es ist Alles besser nachgelassen, denn das Wort, und ist nichts besser getrieben, denn das Wort. Denn dass dasselbe sollte im Schwange unter den Christen gehen, zeigt die ganze Schrift an, und Christus auch selbst sagt Luc. 10, 39. 42: Eins ist vonnöthen; nämlich, dass Maria zu Christi Füssen sitze, und höre sein Wort täglich; das ist das beste Theil, das zu erwählen ist, und nimmer weggenommen wird. Es ist ein ewig Wort; das Andre muss Alles vergehen, wie viel es auch der Martha zu schaffen giebt. Dazu helfe uns Gott, Amen.“ *Luther* in der Vorrede zur deutschen Messe 1526.

ten Herzen ausgoss, kurz ihr sacramentlicher Character allein machte der Kirche die Predigt so werth, dass sie *praecipuus cultus* wurde (Apol. pag. 206), und dass man als *proprium munus* der Sonn- und Festtage das *officium concionandi* ansah (gross. Katech. p. 414). Es könnte nun für den flüchtigen Blick die Erfahrung eine höchst erfreuliche sein, auch heute noch die Predigt so in Ehren gehalten zu sehen. Leider aber findet der tiefere Blick, dass der Grund dieser Hochschätzung der Predigt nicht mehr derselbe, sondern ein ganz andrer, ein sehr schlimmer ist. Er liegt in der Gelegenheit, die hier der Freiheit des Subjects gegeben ist, sich zu entfalten, und von welcher nun das Subject Veranlassung nimmt seiner Willkühr die Zügel schiessen zu lassen. Die Predigt ist einer Freiheit anheimgefallen, die, losgerissen von ihrem Principe dem Worte Gottes, nichts weiter als Willkühr ist; und für diese macht man unter dem Vorwande der Freiheit Anspruch auf das ursprüngliche, alte Recht der Predigt, welches hier jedoch nur zu selbstsüchtigen Zwecken gemissbraucht werden kann[36]). Das Verhältniss hat sich also grade

---

36) Weil die Prediger Redner geworden, weil die Gemeinden statt Wort Gottes, einen Redner zu hören in die Kirche gehen, darum ist die Predigt so geschätzt; darum aber hat sie auch wie ein üppiges Rankengewächs den ganzen Gottesdienst umschlungen, und sein Leben verschlungen, indem sie sich auf Kosten der übrigen Cultusacte zur ertödtenden Länge ausgedehnt hat. Natürlich! Erst die Predigt, wenn sie ihrem Character treu bleibt, macht die übrigen Theile des Gottesdienstes nothwendig und werth; weil in der Mitte stehend, fordert sie den vorhergehenden und bedingt den folgenden Act. Als sie jenen ihren Character verlor, musste also nothwendig alles Andere mit fallen, und die zurückgebliebene moderne Predigt

umgekehrt: ihre Objectivität hat die Predigt mehr oder weniger verloren; gänzlich an sich gerissen von dem Subject, das sich nun in ihr producirt, ist sie grossentheils so verunstaltet, dass kaum noch an wenigen Zügen ihre hohe Geburt kenntlich ist; statt Gottes Ehre und Verherrlichung sucht man in ihr die eigene Ehre; statt

---

so ziemlich allein den ganzen Gottesdienst ausfüllen. Diesem Tadel der Subjectivität fallen aber nicht bloss diejenigen Predigten anheim, die von dem specifisch Christlichen keine Notiz nehmen, sondern er trifft auch die leider nur zu häufigen, christlich sein sollenden, sogenannt-erbaulichen Salbadereien. — *Luther*, der mit tiefem Schmerz eine solche Verachtung des Worts, und den damit zusammenhängenden Verfall der Predigt kommen sah, und auf's bestimmteste vorhersagte (man vgl. nur bei *Stip* a. a. O. pag. 74 u. 75), machte desshalb — troz seiner Liebe zu der freien Predigt, und gegen dieselbe, nur um dem Subjectivismus, den Schwärmern, Rotten und Secten, einen Damm entgegenzustellen und die Objectivität zu retten — den Vorschlag die Predigt liturgisch zu fixiren. In seiner „Deutschen Messe" heisst es: „Und mich dünkt, wo man die deutsche Postille gar hätte durch's Jahr, es wäre das beste, dass man verordnete, die Postillen des Tages ganz, oder ein Stück aus dem Buche dem Volke vorzulesen. Nicht allein um der Prediger willen, die es nicht besser könnten, sondern auch um der Schwärmer und Secten willen..... Sonst, wo nicht geistlicher Verstand und der Geist selber redet durch die Prediger (welchem ich nicht will hiemit ein Ziel setzen, der Geist lehret wohl bass reden, denn alle Postillen und Homilien), so kommt's doch endlich dahin, dass ein jeglicher predigen wird, was er will, und anstatt des Evangelii und seiner Auslegung, wiederum von blauen Enten gepredigt wird. Denn auch das der Ursachen eine ist, dass wir die Episteln und Evangelia, wie sie in der Postillen geordnet stehen, behalten, dass der geistreichen Prediger wenige sind, die einen ganzen Evangelisten, oder ander Buch gewaltiglich und nützlich handeln mögen." Wahrhaft

Textauslegung ist sie Textweglegung[37]) und Texteinlegung geworden, und desshalb ist die protestantische Gewissheit und Parrhesie des Bekenntnisses, welche aus dem Bewusstsein, das Wort Gottes, die einige und wahrhaftige Wahrheit zu bezeugen, hervorgeht[38]), —

---

ergreifend, und beherzigungswerth für unsre Zeit, welche die Erfüllung jener drohenden Weissagungen *Luther's* erlebt hat, und noch erlebt, sind folgende, schon von *Stip* angezogenen Worte: „Weil wir denn sehen und greifen, wie das göttliche Wort schon erloschen ist in den Herzen, so ist es fort um ein Geringes gethan, dass es auch auf dem Predigtstuhl verlösche: denn wer kein Herz dazu hat, der wird nicht lange die Ohren oder Mund darzu thun. Wenn aber der Predigtstuhl nimmer leuchtet, so hat denn die Welt was sie haben soll und verdienet hat, nämlich, dass sie von Gott verlassen und verstossen, dem Teufel in seine Gewalt gegeben wird, der sie von einem Irrthum in den andern führe, mit allerlei Lügen, Ketzerei erfülle, darnach zu Aufruhr, Krieg, Mord, Geiz, Summa, zu aller Untugend und Laster treibe, wie Christus sagt, dass der ausgetriebene Teufel mit sieben Geistern, die ärger sind, denn er ist, sein voriges Haus einnimmt, und besitzt.“ Conc. III, 993.

37) Dahin müssen wir auch die mit dem sclavischen Ablesen der concipirten Predigt aufgekommene, und ziemlich weit verbreitete unliturgische und unhomiletische Sitte rechnen, nach der Textverlesung das Bibelbuch bei Seite zu legen. In vielen Fällen ist es ein ominöses Symbol; aber auch da, wo die Predigt wirkliche Textauslegung ist, sollte es schon um der Gemeinde willen nicht geschehen. Bezeichnend ist diese Sitte immer, denn sie legt den Gedanken nahe: das, worauf es nun ankommt, ist mein Concept, meine Predigt, also mein Ich. Warum sollte nicht auch das Concept, wo es beibehalten wird, auf der Bibel liegen können? In manchen Fällen würde so doch wenigstens das Concept, wenn nicht die Predigt, auf dem Bibelworte ruhen.

38) Diese Zuversicht und Gewissheit, die bis in das ewige Leben reicht, ist ja ein characteristisches Kleinod der prote-

diese Zuversicht der Zeugenschaft ist untergegangen in Schwanken und Unsicherheit, in Meinungen und Ansichten, zwischen denen das Herz des Predigers, und seine Gemeinde mit, umhergeworfen werden. Wenn also unsre Zeit sich dieser Predigtweise rühmt, und sie so

---

stantischen Kirche; und sie hängt auch innig mit dem sacramentalen Character der Predigt zusammen. Der Prediger predigt Gottes Wort, darum soll und kann er seiner Sache gewiss sein, und darum soll und kann die Gemeinde dem Worte „*tanquam voci de caelo sonanti*“ (Conf. Aug. XXV, p. 43; Apol. p. 166) festiglich glauben. Wie der demüthige *Luther* auf diese Zuversicht des Predigers drang, dafür zeugt folgendes erhebende aber auch mahnende Wort, das *Stip* a. a. O. p. 117 citirt: „Aber die Lehre muss nicht Sünde noch sträflich sein und gehört nicht ins Vater Unser, da wir sagen: Vergib uns unsre Schuld; denn sie nicht unsres Thuns, sondern Gottes selbsteigen Wort ist, der nicht sündigen noch unrecht thun kann. Denn ein Prediger muss nicht das Vater Unser beten, wenn er gepredigt hat, (wo er ein rechter Prediger ist,) sondern muss mit Jeremia (17, 16) sagen und rühmen: Herr, du weisst, dass was aus meinem Munde gegangen ist, das ist recht, und dir gefällig; ja mit St. Paulo, allen Aposteln und Propheten trotziglich sagen: *haec dixit Dominus, et iterum:* ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewesen in dieser Predigt. Hier ist nicht Noth, ja nicht gut, Vergebung der Sünde zu bitten, als wäre es unrecht gelehrt. Denn es ist Gottes und nicht mein Wort, das mir Gott nicht vergeben soll noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: du hast recht gelehrt, denn ich habe durch dich geredet, und das Wort ist mein. Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehen; denn er leugt gewiss, und lästert Gott! — Darum muss in der Kirche nichts denn allein das gewisse, reine und einige Gotteswort gepredigt werden. Wo das fehlt, so ist's nicht mehr die Kirche, sondern des Teufels Schule.“

hoch stellt, so ist ihr Ruhm nicht fein; am wenigsten dürfte sie sich auf die ältere protestantische Kirche berufen. Denn von dorther tönt es ihr mahnend entgegen: du liefest fein, wer hat dich aufgehalten, der Wahrheit nicht zu gehorchen? Du hattest ein geistlich Schwert in Händen, warum lässest du es in der blanken Scheide verrosten, mit der du spielst? Einen Hauptgrund der häufigen Klagen, die wir aus dem Munde der tüchtigeren Prediger darüber vernehmen, dass trotz aller Arbeit die Predigt nicht Leben und Frucht schaffe, müssen wir in dem factischen, bedeutenden Zurücktreten ihres sacramentlichen Characters, wie in dem dadurch verursachten unverhältnissmässigen Vortreten der Subjectivität finden. Sollen sich die Verheissungen, welche die Predigt, nicht die Rede hat, wirklich erfüllen, so thut Noth, dass sie wieder werde, was sie sein soll — Zeugniss vom Wort; dass sie sich ins Wort versenke, sich von demselben taufen lasse mit ihm, und wieder als gründliche, in die Tiefe dringende Auslegung des Worts[39]) da stehe. Nur wenn sie den in ihrer Idee liegenden und von den Reformatoren[40]) durchaus klar erkannten Character, vor-

---

39) Wir können uns aus diesem Grunde nicht mit der Sitte einverstanden erklären, einzelne, und noch dazu die kleinsten, Bibelsprüche als Text einer Predigt zu Grunde zu legen; obgleich bedeutende Homileten unsrer Zeit es thun. Grade diess bestärkt uns in der Meinung, dass hier die Persönlichkeit des Predigers leicht Gelegenheit nimmt, an einem winzigen (?) Sprüchelchen ihre geistige Kraft und Gabe zu erweisen, und zu zeigen, was sie Alles aus dem so unscheinbaren Wörtlein machen könne; während eigentlich umgekehrt die Predigt ein Zeugniss dafür sein sollte, was das Wort Gottes aus dem Menschen zu machen vermag.

40) Man wende nicht ein, dass die Reformatoren insofern

wiegend ein *sacramentum* zu sein, wieder empfangen, wird sich auch das gestörte Gleichgewicht im Gottesdienst wieder herstellen; die Predigt wird dem liturgischen Principe der Wahrheit entsprechen, lebendig in den Organismus des Cultus eingreifen, und so gewiss den Glauben wirken, der aus der Predigt kommt, als ihn die bloss subjective Menschenrede nie und nimmer zu wirken im Stande ist.

Aber, wie kein einziger Cultusact einseitig nur ein Moment darstellen darf, so ist auch die Predigt nicht ausschliesslich sacramentlicher Natur. Diess ist sie nur um ihres Objects, um der Hauptsache in ihr willen, wesshalb sie auch vorwiegend sacramental ist. Dagegen,

B) bezogen auf ihr Subject,

ist sie zugleich ein *sacrificium* Weil die Predigt ein integrirender Hauptbestandtheil des Gemeindegottesdienstes ist, darum ist das Subject derselben, wie aller Cultusacte, zunächst nicht der Prediger, sondern die Kirche. Zwar ist die Verkündigung des Worts vor allen Dingen ein Act der prophetischen Thätigkeit Christi, der durch sein Wort und seinen Geist seiner Kirche predigt; aber diese seine Thätigkeit ist für sie vermittelt durch die selbstständige, prophetische Function der Kirche selbst, und es steht mit ihr nicht im Widerspruch, sondern folgt aus derselben, dass die Kirche das Sub-

---

andern Zuhörern predigten, als die durch das Pönitenzwesen des Mittelalters beschwerten Gewissen sehnlichst nach Vergebung der Sünden verlangten. Freilich ist unsrer Zeit gar sehr das Bewusstsein der Sünde und Schuld geschwunden; woraus nur folgt, dass die Predigt die Pflicht hat, es zu wecken, und das geweckte zu stillen und zu trösten.

ject der Predigt ist. Indem aber die Kirche zur Ausübung dieser Thätigkeit sich des Predigers, als ihres persönlichen Organs bedient, so kommt auch hier der schon oben (pag. 35) festgestellte, andere liturgische Gegensatz, der der Gemeinde und ihres Dieners an den Tag, der nach dem liturgischen Principe der Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit ausgeglichen sein will. Diesem gemäss darf auch in der Predigt die Gemeinde nicht als schlechthin in Ruhestand versetzt angesehen werden, und nicht rein passiv sich verhalten; sie hat nie bloss das Zuhören, sondern sie greift auch hier lebendig und selbstthätig mit ein, und hat um so bedeutenderen Antheil an der Hervorbringung der Predigt, als sie das eigentliche Subject derselben ist. Der Prediger muss also sie predigen und mitpredigen lassen, soll anders auch diese Handlung ein Gemeindeact sein, und nicht dem Wesen des protestantischen Cultus widersprechen.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die factische Ausübung und sinnliche Darstellung dieses Princips nicht in dem wirklichen Zusammensprechen Aller bestehen kann (1 Cor. 14, 23. 31. 33); vielmehr predigt nur Einer, der amtlich Befugte. Aber als solcher hat er die Pflicht, fortwährend die Kirche in der Weise mitreden zu lassen, dass er ihr Leben zur Sprache bringe, indem er demselben Worte verleiht; dass er mit ihren Erfahrungen, ihrem Sinne an das Wort Gottes, welches er von der Kirche empfangen, hinantrete, und dieses Wort für sie, zu ihrer Erbauung, auslege, theile und beleuchte, d. h. dass er sich als Organ ansehe, durch welches die Kirche in der Predigt ihr gesammtes christlich-religiöses Glaubensleben zu ihrer Selbsterbauung manifestirt.

Nach ihrer objectiven Seite ist also die Predigt,

Verkündigung des Wortes Gottes, nach der subjectiven ist sie Darlegung des Lebens der Kirche. Beides gehört zur Idee der Predigt, und ist so unzertrennlich miteinander verbunden, wie das Wort und die Kirche. Legt sie nicht das göttliche Wort aus, so legt sie auch nicht das kirchliche Leben dar, und umgekehrt. Zeugt die Predigt nicht vom Wort, so erbaut sie nicht die Kirche, und ist keine Predigt; bezeugt sie nicht das kirchliche Leben, und vermittelt dasselbe nicht mit dem Wort, so geht sie entweder über die Köpfe der Gemeinde hinweg, und versetzt letztere in reine Passivität, oder sie ist gar positiv gegen das Leben gerichtet; in beiden Fällen ist sie eben so wenig Predigt. Die Geschichte der Predigt liefert dafür reiche Belege. Immer sehen wir diese ganz verstummen, oder tief herabsinken, sobald das Wort Gottes von der ihm gebührenden Stelle verdrängt, und desshalb auch das Leben der Kirche und die Selbstständigkeit der Gemeinde auf ein Minimum reducirt war[41]).

---

41) Jede Gemeinschaft, und nur sie, nur geistige Gegenseitigkeit, erzeugt überhaupt Beredsamkeit. Ueberall wo es ein öffentliches Gemeinleben, wo es allgemeine Theilnahme an der Leitung der öffentlichen Dinge giebt, erwacht auch die Beredsamkeit. So im politischen, wie im religiösen Leben. Daher hat der heidnische Orient keine Redner aufzuweisen, wohl aber Griechenland und Rom, diese jedoch nur politische. Während aber das politische Leben des Orients keine Beredsamkeit erzeugte, entwickelt das religiöse Leben des israelitischen Volks die bedeutendsten Redner. Die heidnische Religion vermochte nicht, wie die alttestamentliche und christliche, zur Rede zu erwecken, denn in ihr offenbarte sich nicht der lebendige Gott durch das Wort. Wo die Religion nur Ceremoniendienst ist (so im heidn. Rom und Athen, wie in der römischen Kirche des Mittelalters), da giebt es auch keine Beredsamkeit.

Eben weil die Predigt die Selbstthätigkeit der Kirche voraussetzt, deren Manifestation sie ist, darum ist sie ein gemeinsamer, gegenseitiger Cultusact, und darum steht sie in dem innigsten Verbande mit dem Leben der Kirche und seinen Gestaltungen. Wie die Kirche einer Zeit lehrt und lebt, so predigt sie auch. *Talis hominibus fuit oratio, qualis vita* (*Seneca*). Der stehende Character einer Kirche in Lehre und Leben, wie die wandelbaren, hemmenden oder fördernden Erfahrungen, die sie von innen oder von aussen zu machen hat, üben einen Einfluss auf ihre Selbstthätigkeit, nehmen diese in Anspruch, und wirken also auch bestimmend auf die Predigt ein. Desshalb wird letztere nur in so weit ihrer Idee entsprechen, und zur wahren Lebensförderung der Kirche dienen, als sie freie, selbstständige, von innen heraus strömende Lebensäusserung der Kirche ist. In dieser Beziehung ist die Predigt ein Lebensact, der, so lange er währt, in einem unausgesetzten Verkehr zwischen dem Prediger und der Gemeinde, in einem gegenseitigen, lebendigen Austausch des innersten Lebens Aller untereinander besteht. Mit Recht verdient sie in diesem Sinne den ihr von den Kirchenvätern beigelegten Namen der Homilie, des Wechselgesprächs, der Unterredung. Als Verkündigung des Wortes ist die Predigt ein κήρυγμα, als Bethätigung des kirchlichen Lebens ist sie eine ὁμιλία. Das keryktische Element in ihr ist das Sacramentale, das Homiletische, das Sacrificielle. Denn in dem Aussprechen ihres Bekenntnisses, in dem Verkündigen der grossen Thaten Gottes, und in dem Darlegen ihrer freudigen und betrübenden Erlebnisse, giebt sich die Kirche rückhaltslos ihrem Herrn hin mit Allem, was sie ist und erfährt, giebt ihm die Ehre in Freud und Leid, opfert ihm in

der Predigt ihre Bitt-, Lob- und Dankopfer, und empfängt von ihm erneuerte Zusage, Anregung, Trost und Stärkung aus dem Wort. „Wenn ich predige, sagt *Luther*, so thue ich es unsrem Herrn Gott zu Lobe, auf dass ich habe das Morgen- und Abendopfer. 2 Kön. 16, 15; Ps. 141, 2. Denn er hat es gern, dass man von ihm predige, und ist eines jeglichen Predigen das höheste Opfer. So sagt *Paulus* Röm. 15, 16: zu opfern das Evangelium Gottes, d. i. das Opfer des Predigens. Philippus hat oft zu mir gesagt, wenn ich nicht gern predigte: Gehet hin und lobet unsren Herrn Gott. Denn wenn man recht predigt, so muss man unsren Herrn Gott loben“ (cf. Conc. III., p. 978 u. oben Anm. 23)[42]). Auch in der Apol. pag. 252 u. 253 wird auf diese sacrificielle Seite der Predigt hingewiesen.

Während also der Predigt von ihrem Objecte der biblische Character aufgeprägt wird, empfängt sie von ihrem Subjecte den der Kirchlichkeit. Mussten wir sie oben (pag. 43) um des ersteren willen der Absolution gleichstellen, so können wir sie nun wegen des letzteren von derselben unterscheiden. Denn eben durch den kirchlichen Character, der eine lebendige Vermittlung des Worts mit dem Glaubensleben der Kirche fordert, wird der eine Missverstand abgeschnitten, als genüge

---

42) *Stip* a. a. O. pag. 115. „Die erste naturgemässe Aeusserung der Kirche, die durch das Wort gesammelt ist und den Glauben empfangen hat, ist nun, dass sie verkündige und bekenne. Eben darum ist das Predigen ein Opfer der ganzen Kirche, wie der einzelnen Gemeine, zu Lob und Ehren ihres Gottes und Heilandes; ein Opfer, welches nur innerhalb ihrer veranstaltet werden kann, als Frucht des Glaubens an die Vergebung der Sünden und den Frieden mit Gott.“

für die Predigt eine bloss narrative und recitative Verkündigung des Worts, und der andere Irrthum beseitigt, als predige man schon schriftgemäss, wenn man nur die Gemeinde mit recht vielen biblischen Worten, Phrasen und Sprüchen überschüttet. So würde man freilich eine Gemeinde bald mit der Bibel selbst todtpredigen können. Hier gilt das Wort des Herrn, Joh. 6, 63: der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch (der Buchstabe) ist kein nütze. Der Character der Biblicität kommt erst der Predigt zu, wenn sie von dem Geist und Leben des Worts so durchzogen ist, dass sie in diesem Geiste den Glauben und das Leben der Kirche auf das Wort, und dieses auf jenes zu beziehen, und beide zu vermitteln vermag. So drängt die Schriftmässigkeit zur Kirchlichkeit; denn die Kirche ist es, welche die Tiefe und Fülle des Wortes Gottes nach allen Beziehungen desselben zum menschlichen Sein und Leben entfaltet und zum Bewusstsein bringt. Desshalb wird die Predigt nicht anders als im kirchlichen Bewusstsein dastehen können und dürfen. Sei jedoch das kirchliche Element noch so sehr ein integrirender Bestandtheil der Predigt, so verliert diese ihren sacramentalen Character, widerspricht ihrer Idee und wird zwecklos in dem Maasse, in welchem man, einseitig dieses Moment verfolgend, sie von ihrer Grundbasis, dem Worte, ablöst, und dem äussern Leben preissgiebt. Wie diess z. B. am grellsten in den Predigten aus der römischen Kirche des Mittelalters, und aus der Zeit der protestantischen Scholastik der Fall war.

Reflectiren wir aber näher auf die verschiedenen Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens, nach denen es sich als didaktisches, liturgisches und praktisches manifestirt, so wird in der Predigt, sofern sie kirchlich, also Gemeindeact, sein will, jede dieser Formen zu

einem entsprechenden Ausdruck kommen müssen. Zunächst die Lehre betreffend, muss entschieden von der Predigt gefordert werden, dass sie bei der Explication des Schriftinhalts sich wesentlich mit dem Bekenntniss der Kirche einverstanden wisse, in welchem diese ihre Erkenntniss von dem Worte Gottes in positiver Weise niedergelegt hat. Durch diesen confessionellen Character, dem zufolge die Kirche ihren gemeinsamen Glauben in der Predigt ausspricht, wird diese erst ansprechend, und gewinnt ihren eigenthümlichen lehrhaftigen Ton; ermangelt sie dieses Characters, so ist sie kein Gemeindeact mehr, da in ihr ein fremdes Bekenntniss, oder eine mehr oder weniger mit dem Gemeindebekenntniss im Widerspruch stehende subjective Auffassung der christlichen Wahrheit sich darstellt[43]; und sie hört auf, ein Cultusact zu sein, da sie dem Inhalte der übrigen liturgisch-gebundenen Cultuselemente widerspricht. Für diese Verbindung von Wort Gottes und Lehre der Kirche im Cultus, zeugt ja auch der wichtige Umstand, dass in allen Liturgieen die der Predigt vorausgehende biblische Lection mit der Verlesung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses

---

43) Wir sind vollkommen mit *Kraussold* einverstanden, wenn er § 56 seiner Katechetik sagt: „Der Gedanke eines allgemeinen ausserhalb jeder Confession stehenden Christenthums, ist ein Missverstand, der in neuester Zeit in seiner ganzen Haltlosigkeit sich bewährt hat. Will man darunter die allen Confessionen gemeinschaftlichen Grundlehren verstehen, so ist das ein thörichtes Verkennen der Kirche und der Geschichte ihrer Entwicklung, und würde doch nur zu einer — neuen Confession führen. Will man aber damit nur allgemeine Lehren menschlicher Vernunft verstehen, so hiesse das etwa eine philosophische Schule stiften, aber nicht im Christenthum unterrichten.“

verknüpft ist.[44]). Auch büsst durch diese confessionelle Färbung die Predigt nichts von ihrem biblischen Character ein; denn entweder widerspricht das kirchliche Bekenntniss dem Worte Gottes, dann darf der Prediger dem Princip der protestantischen Kirche gemäss nicht schweigen; oder aber es stimmt mit dem Worte überein, und dann schliesst das Confessionelle nur die gerechte Forderung in sich, dass das kirchliche Organ, wenn es ein solches sein soll, mit dem Bekenntniss seiner Kirche, im Wesentlichen einverstanden sein müsse; anders wird es nicht die reine und lautre Lehre des Evangeliums verkündigen können. Hat doch auch darin allein die Freiheit der Gemeinde eine Schutzwehr und Garantie gegen die mögliche Willkühr ihrer Diener; und die wahre Freiheit des Predigers, wenn sie Freiheit im Glauben und nicht vom Glauben sein soll, ist so wenig dadurch beschränkt, als sie vielmehr an Ruhe und Muth zum Zeugen in dem Maasse gewinnt, in welchem sie sich bewusst ist, von

---

44) Die Stellung der Predigt nach dem *Credo*, worin bekanntlich *Luther* in der „Weise christlich Mess zu halten“ 1524 noch zweifelhaft war (ob sie hier oder vor dem *Introitus* am Platze sei), während er 1526 in der „deutschen Messe“ ihr entschieden diese Stelle anweist, welche sie auch in der luther. Kirche behielt, — diese Stellung ist für die von uns entwickelte Idee der Predigt von grosser Wichtigkeit. Denn nach dem *Missale romanum* folgt auf das *Credo* das *Offertorium*, die *Praefatio*, und der *Canon missae*, also die eigentliche Sacrament- und Opferhandlung. Sie wurde in der evangelischen Liturgie durch die Predigt ersetzt, als durch denjenigen sacramentlichen Act, der zugleich ein Opfer des Worts ist. Dadurch ist die Predigt hineingezogen in die *missa fidelium*, während die Stellung, welche ihr die orientalische und römisch — occidentalische Kirche vor dem *Credo* geben, sie zu einem Theil der *missa catechumenorum* macht.

dem gemeinsamen Bekenntnisse der Kirche getragen zu sein.

Während in solcher Weise die Predigt zunächst in Verbindung mit der Lehre desjenigen Kirchenverbandes tritt, welchem sie zur Erbauung dienen soll, so hat sie ferner die Aufgabe, ihren Zusammenhang mit dem jedesmaligen Gottesdienste dieser Kirchengemeinschaft aufzuweisen, von dem sie einen Haupttheil bildet, und in welchem die Kirche ihr liturgisches Leben bethätigt. Darin ist der liturgische Character derselben begründet. Diesem gemäss schliesst sich die Predigt einheitlich mit den übrigen Cultushandlungen zusammen, indem sie eben so sehr im Allgemeinen auf den Gesammtverlauf des christlichen Kirchenjahrs Rücksicht zu nehmen hat, als im Besonderen auf die durch die gottesdienstliche Zeit, oder durch bestimmte Ereignisse und Vorfälle der Gegenwart und der Vergangenheit (Casualien) bedingte Stimmung der Gemeinde. Wir rechnen hierher auch die Beziehung auf die Geschichte der Kirche, die leider viel zu sehr in den Hintergrund getreten ist. Durch diese Rücksichtsnahme bewährt die Predigt theils ihr Recht, ein nothwendiger Bestandtheil des Gottesdienstes zu sein, dessen organische Gestaltung sie mitbefördert, theils bewahrt sie ihr Wesen, ein Act der Gemeinde su sein, die sich und ihre kirchliche Stimmung in der Predigt wiedererkennt, und durch dieselbe ihr liturgisches Leben mit dem Worte Gottes in Verbindung gesetzt weiss. Eben diess ist auch die Quelle des eigenthümlichen Genusses, den die Gemeinde mit Recht an der Predigt haben will, und der ihr da bereitet wird, wo ihre Stimmung zur Sprache gebracht, und die dunkel gefühlte Bedeutung der heiligen Zeit ihr aufgeschlossen wird.

Sowohl durch ihren confessionellen als durch ihren liturgischen Character steht die Predigt in innigem Verbande mit der Gesammtkirche, die in ihr ihre Lehre und ihren Cultus manifestirt. Diese wesentliche Einheit der Kirche stellt sich aber in reicher Mannigfaltigkeit in den einzelnen Gemeinden derselben dar; es wird also die Predigt am wenigsten unterlassen können, auch auf diese sich zu beziehen. Indem sie es thut, erhält sie ihren pastoralen Character. Jede Predigt nämlich, sofern sie ein Ausdruck des Lebens dieser bestimmten Gemeinde ist, wird auch hiermit eine besondere Färbung erhalten, durch welche sie sich von allen andern gleichzeitigen Predigten über denselben Text unterscheidet, und welche durch das jeder Gemeinde eigenthümliche praktische Leben derselben bedingt ist. Dieses Leben wird in der Predigt dann zur Erscheinung kommen, wenn sie auf die verschiedenen Glaubens- und Lebens-Zustände der Gemeinde so eingeht[45]), dass sie an dieselben das Maass des göttlichen Worts und des kirchlichen Bekenntnisses anlegt, und demgemäss sie billigt und zu ihnen ermahnt, oder sie verneint und vor ihnen warnt. Erst auf diesem seelsorgerischen Gebiete der Predigt kann von der eigentlichen Willensbewegung die Rede sein, die factisch

45) „Was sich schickt und bequem ist, sagt *Luther*, nach Gelegenheit der Zeit, Orts und Personen, soll man lehren und predigen. Nicht wie ein Pfarrherr einmal geprediget hat: Es wäre Unrecht und wider Gott, dass ein Weib ihrem Kinde eine Amme hielte; und damit hatte er die ganze Predigt zugebracht, da er doch eitel arme Radespinnerinnen in seiner Pfarre hatte, welche diese Vermahnung nichts anging. Wie auch der gewest ist, der in einem Hospital von alten Weibern viel vom Ehestande sagte, lobte denselben, und vermahnete sie dazu.“ *Walch* XXII, 1056 cf. Concord. III, 982.

nur zu erreichen ist durch Aneinanderhalten der wirklichen Zustände mit dem sie sanctionirenden oder strafenden Worte Gottes. Das Zureden, Ermahnen, Strafen, deren ernste Ausübung der Apostel seinem Titus an's Herz legt (II. 15), kommt erst dem pastoralen Character der Predigt zu.

Es hat sich uns also die Forderung der Kirchlichkeit, die für die Idee der Predigt aus ihrem Subjecte folgte, in die dreifache Forderung des Confessionellen, Liturgischen und Pastoralen explicirt, worin wir zugleich die Lehrhaftigkeit, das Genussreiche und die Energie der Predigt begründet sahen, welche demgemäss ihr Object so allseitig vermittelt der Gemeinde nahebringt, dass es von dieser erkannt, gefühlt, und gewollt werden kann. Wenn nun die alten Rhetoren von dem Redner verlangten: *ut doceat, ut delectet, ut moveat,* so sind wir, ob auch in einem andern Sinne und auf andrem Wege, zu einem im Wesentlichen damit übereinstimmenden Resultate gekommen.

Die objective und subjective Seite der Predigt haben wir kennen gelernt. Sollen nun beide nicht bloss nebeneinander stehen, sondern zu einer einheitlichen Vermittlung und wirklichen, sinnlich-hörbaren Erscheinung im Cultus kommen, so bedarf es zu dem Ende eines Mediums, in dem beide sich begegnen, und in welchem jenes objective Element durch diess subjective sich darstellen könne. Das ausschliessliche, beiden Seiten entsprechende Organ aber ist die menschliche Persönlichkeit, die eben so sehr zum Träger des göttlichen Worts befähigt ist, als durch sie allein das kirchliche Leben zur Sprache kommen kann. In ihr wird also das Object der Predigt seine durch das Subject derselben vermittelte Form haben, und indem wir auf diese reflectiren, sind

wir, ausgehend von dem Innersten der Predigt, zu dem Aeussersten an ihr, und damit auch zum Abschluss der Entwicklung ihrer Idee gelangt.

C. Die Predigt in Beziehung auf ihre Form.

Ob zwar der Predigtact zunächst ein durch den Geist Christi und der Gemeinde bedingter und bewirkter ist, so ist doch seine Realisation unter die Bedingungen des gottgeschaffenen, menschlichen Geistes gestellt, und an die Gesetze desselben gebunden, da die Kirche ihre prophetische Function durch persönliche Organe vollzieht. Gleichwie Christus das persönliche Wort Gottes ist, auf welcher Persönlichkeit das ganze Heil und Leben der Gemeinde sich gründet; so richtet sich auch diess Wort immer zuerst auf die einzelnen menschlichen Persönlichkeiten, die es umgestaltet und heiligt, und aus denen erst die Gemeinde der Gläubigen sich bildet. Nächst den Acten, die in der gebundenen und fixirten Form der Gemeinsamkeit erscheinen, wird also auch das individuelle Element im Cultus vertreten sein müssen; und in welchem Theile desselben könnte diess sonst stattfinden, wenn nicht in demjenigen, wo die Gemeinde sich als werdende ansieht, und wo alle ihre speciellen Zustände und Bedürfnisse zur Sprache kommen. Hier wird demnach das Recht der Persönlichkeit sich geltend machen. Die Gemeinde, die als versammelte in dem Gebetdienste einheitlich und gemeinsam handelt, legt sich also in dem Wortdienste nach ihren verschiedenen, individuellen Zuständen auseinander, um gebrochen durch das Medium des göttlichen Worts sich in ihrem Sacramentdienste, wie der Lichtstrahl in seinem Brennpuncte, auf's neue zu sammeln, und in ihm sich fester als *communio sanctorum* zu vereinigen.

Demgemäss ist die Predigt ein Erzeugniss eines gebundenen und eines freien Elements, von dem jenes das Wesen, dieses die Form bildet. Dabei ist freilich zu beachten, dass hier beide nicht äusserlich zusammengebracht werden, sondern dass die Form nur desshalb das Wesen darzustellen vermag, weil dieses schon die Bestimmung an sich hat, sich in der Form einer individuellen Persönlichkeit zu verleiblichen und in ihr lebendig zu werden, woraus zugleich folgt, dass die Form nur so weit dem Wesen angemessen ist, als sie sich von diesem beherrschen und durchdringen lässt. Bestimmter gefasst, ist die Predigt ein Zeugniss von dem Worte Gottes durch das menschliche Wort, durch die Rede einer individuellen, amtlich beauftragten Persönlichkeit, der des Predigers. Sie ist derjenige Cultusact, in welchem das mit dem Leben der Gemeinde vermittelte Wort Gottes in der Frische und Lebendigkeit einer es verkündigenden Individualität, der Gemeinde lebendig und persönlich entgegentritt. Christus und sein Wort, so wie er in der Kirche lebt und von ihr bekannt wird, ergreift die Individualität des Predigers nach allen ihren Gaben und Thätigkeiten, macht sich dieselbe, sie erneuernd und heiligend, zu seinem Organ dienstbar, und erfüllt sie mit seinem Inhalt. Dadurch schafft sich der Geist eine Form, die eben so sehr dem Inhalte entspricht, als sie der gottgeschaffenen Natur des menschlichen Geistes angemessen ist. Indem aber das Gegebene, Objective nicht das Individuelle ausschliesst oder es aufhebt, sondern sich in den allgemeinen und besondren Gaben einer individuellen Persönlichkeit äussert, also sein Licht, das immer dasselbe einige bleibt, vielfarbig in dem Medium der verschiedenen Individuen brechen lässt, so resultirt daraus einerseits die Forderung, dass sich in

der Predigt individuelles Leben kund thue, andrerseits die schlechthinnige Ausschliessung einer nicht im Boden der Objectivität wurzelnden Individualität, denn nur diese ist die zu jenem berechtigte und befähigte. Jede Predigt muss also das Gepräge der Individualität tragen; das Wort Gottes, wie das Leben der Kirche bedürfen derselben, jenes um lebendig wirken, dieses um frisch und kräftig gedeihen zu können. Der Mangel des Individuellen würde jedesmal Zeugniss davon ablegen, dass das Gepredigte, wenn es auch objectiv wahr sein sollte, noch nicht subjectiv wahr, noch nicht Eigenthum und Leben des Predigers geworden. In formeller Beziehung ist die Predigt ohne individuellen Character gar keine Predigt, denn eben darin unterscheidet sie sich formell von den übrigen Cultusacten, dass sie nicht die freie Individualität zurückdrängt, d. h. weder eine recitirte oder intonirte Bibellection, noch eine liturgisch formulirte Bibelauslegung ist, sondern dass ihre Form dem Subjecte freigegeben ist. Ja dieses Moment der Predigt ist so sehr ein integrirendes derselben, dass allenthalben da, wo die im bezeichneten Sinne dienende Individualität nicht zu Ehren kommt, an ihrer Stelle sich die herrschende Subjectivität mit allen ihren bekannten homiletischen Sünden breit macht.

So steht denn der Prediger zunächst da als Organ des Wortes Gottes und des kirchlichen Lebens; darin ist er der Gebundene, denn er ist nicht Herr des Worts und der Kirche, sondern Diener beider. Durch diese seine Stellung in der Kirche und zu ihr, ist auch das Feststehende, Wesentliche der Predigt erhalten und vor subjectiven, willkührlichen Eingriffen und Verletzungen sicher gestellt. Aber er ist persönliches und als solches kein mechanisches, sondern ein freies Organ der Kirche, das freilich nur in dem Maasse wahrhaft frei ist, und

sich als wahre Individualität bewährt, in welchem der Prediger sich gebunden weiss in dem Dienste am freimachenden Wort, und in welchem er sich als einen solchen erkennt, dessen Kräfte und Gaben erst wiedergeboren und geheiligt werden müssen von dem Geiste Gottes, ehe er dem Worte und der Kirche als ihr Organ zu dienen vermag. Wie sollte auch in ihm das Leben der Kirche zum Ausdruck kommen können, wenn er nicht die Gnade der Wiedergeburt erfahren, durch welche er ein lebendiges Glied an dem Leibe der Kirche wird, und durch welche die Gaben der Geburt erst geeignet werden zu Trägern des gegebenen Inhalts? Nur diess Stehen der Individualität in dem Wort und der Kirche macht sie zu einer wahrhaft beredten, und begründet den oratorischen Character der Predigt. Wo der Geist Gottes und der Gemeinde lebt und treibt, da ist begeisterte Rede, und da wird würdig dem Gegenstande geredet. Denn der Redende weiss sich hier mächtig und allseitig ergriffen und bewegt von dem Object, das sein Leben geworden, und getragen von der Gemeinde, deren Erfahrungen in ihm ihren begeisterten Ausdruck finden. Beides ist die *conditio sine qua non* aller Beredsamkeit. Wie dürfte auch der Prediger sich unterfangen, oder Muth und Recht haben, mitten in der Gemeinde aufzutreten, um sie über die wichtigsten Lebensangelegenheiten zu belehren, zu trösten, zu strafen, und von ihr williges Gehör und freudigen Gehorsam zu verlangen, wenn er ihr nichts weiter als seine eigenen, oder auch eines berühmten Mannes Meinungen und Ansichten darüber mitzutheilen hätte? Entweder würde damit das Wesen des Gottesdienstes und die Idee der Predigt aufgehoben, oder aber die Gemeinde müsste sich mit Recht gegen die Zumuthungen einer solchen Rede auflehnen, die das

Prärogativ der Predigt für sich prätendirt. Nicht Kenntnisse, Gaben, Reichthum an Lebenserfahrungen, ja nicht einmal das subjective, noch so geförderte, christliche Leben, geschweige denn ein mit dem Christenthum im Widerspruch stehendes Bekenntniss und Leben, können zu diesen Ansprüchen der Predigt berechtigen. Hier bedarf es eines Grösseren, dessen nämlich, dass sich der Prediger als dastehend im Namen Gottes und der Kirche ausweise. Erst dann wird die Gemeinde die Pflicht haben, ihn zu hören, und seine Individualität das Recht, anerkannt zu werden.

Wir haben das letzte in der Idee der Predigt liegende Requisit derselben, das ihre formelle Seite betreffende, gefunden. Wir bezeichnen dieses Moment als das der Ausprägung einer von dem Wort und der Kirche getragenen Individualität, und nehmen es eben so sehr gegen einen Antiprotestantismus in Anspruch, der die individuelle Persönlichkeit überhaupt nicht zu ihrem Rechte kommen lassen will, als wir es einem Hyperprotestantismus entgegenstellen, dem nicht minder das Subject verloren geht, indem er die zügellose Subjectivität geltend macht. Hier, bei der Form der Predigt, kommt denn auch der letzte liturgische Gegensatz, der des Geistigen und des Sinnlichen zur Erscheinung, und wie überhaupt im Cultus, so ist er auch hier durch das Princip der Ordnung und Feierlichkeit auszugleichen. Ausgeschlossen wird dadurch theils alles Ungeordnete, Verworrene in Betreff der Anlage der Predigt; theils Alles, was in ihrer Sprache an niedere Sphären erinnert, seien es nun *risus paschales*, oder der weinerliche, oder der affectirt erbauliche, oder der Conversations- und Kanzelton, und drgl. Positiv ist dagegen von der Predigt zu fordern, dass sie sowohl

einer gesetzmässigen, vernünftigen Anordnung folge, Einheit und Zusammenhang habe, als auch dass ihre Sprache eine von der Heiligkeit des Inhalts durchdrungene und ihm dienendende, keusche und einfach erhabene sei.

Fassen wir nun unsre ganze Entwicklung kurz zusammen, so haben sich uns als die constituirenden Elemente für die Idee der Predigt das Wort, die Kirche und die Individualität ergeben, und zwar so, dass die beiden ersten von der letzteren durch die Erfahrung der Wiedergeburt aufgenommen sein, und in ihr sich bethätigen wollen. Aus diesen Elementen gestaltet sich die Predigt als ein lebendiger Organismus, in welchem das Wort Gottes der Geist, das Leben der Kirche die Seele und die Individualität des Predigenden der Leib ist[46]); und der seinem Inhalte nach in sich das Biblische, Kirchliche und Individuelle, so wie seiner Form nach das Keryktische, Homiletische und Rhetorische einheitlich verbindet. Bezogen auf die Persönlichkeit des Predigenden, in welcher alle Momente ihre jedesmalige Einheit haben sollen, kann ihr Character so bezeichnet werden, dass in ihr die Gnadengabe und die Naturgabe, die wiedergeborne und die angeborne Kraft der Rede coincidiren. Desshalb aber ist auch die Predigt keine blosse Rede, sondern eine That, welche die Vollkraft des Lebens in Anspruch nimmt, eine der Verantwortung unterziehbare, zurechnungsfähige Lebensthat. Und die Predigt ist eine solche sowohl während

---

46) Schon *Plato* behauptet im zweiten Theil des *Phaedrus*, dass „eine Rede wie ein lebendes Wesen gebaut sein, und ihren eigenthümlichen Körper haben müsse.“ cf. dessen Werke übersetzt von *F. Schleiermacher*, ersten Theils erster Band, 2te Aufl. pag. 144.

ihrer stillen, lautlosen Urbildung in der Tiefe des innersten Lebens, als auch in ihrer hörbaren und lauten Manifestation mitten in der Gemeinde. Darin liegt ihre Würde, ihr Ernst, ihre Macht, und daran ist die Möglichkeit der Erreichung ihres Zwecks geknüpft. Ist nämlich die Rede überhaupt schon die grösste geistige Macht, die Gott dem Menschen verliehen, um auf die Gesinnung und das Leben Anderer bestimmend einzuwirken, so ist die Kraft und Wirkung derselben potenzirt in der Predigt, wo der Geist Gottes der Rede des Menschen, als seinem Organ, die Macht giebt, das geistliche und ewige Leben, dessen actuelle Erscheinung sie sein soll, auch zu erzeugen, und die Kirche zu erbauen. Ein solcher Act der Lebensäusserung und Lebensmittheilung war die erste christliche Predigt, die den Hörern so durch's Herz ging, dass bei dreitausend hinzugethan wurden zur christlichen Kirche (Act. 2, 14—41). Mit Recht also verdient die Predigt die ernste Beachtung, wie den Preis und Ruhm, der ihr von jeher in der christlichen Kirche, und besonders in der evangelischen Kirche gezollt worden. Denn gleich wie der Gottesdienst die grösste und herrlichste gemeinsame That ist, über welche hinaus die christliche Gemeinde nichts Höheres zu thun vermag, so ist auch die Predigt, die an Kraft und Energie bedeutendste individuelle That, oder wie *Novalis* mit dichterischer Prophetengabe es aussprach: „das Höchste, was der Mensch leisten kann".

Nach ihrer formellen Seite tritt aber die Predigt in eine Sphäre, die wir zwar schon berührt, aber noch nicht näher erwogen haben, und die wir bei unsrer Aufgabe

nicht bei Seite schieben dürfen. Die Predigt nämlich, obgleich organisch verbunden mit dem Ganzen des gottesdienstlichen Lebens, ist doch als eine von einer bestimmten Persönlichkeit gesprochene Rede, ein selbstständiges, von andern Gliedern sich unterscheidendes Glied dieses Körpers, das wieder für sich ein Ganzes bildet, und seinen eignen, ihm eigenthümlichen Gesetzen folgt. Weil beseelt von dem Princip des Cultus, darum ist die Predigt ein Glied dieses und keines andern Körpers; weil aber nothwendig gebunden an ihre bestimmten Gesetze, an diejenigen des menschlichen Geistes überhaupt und der Sprache insbesondere, darum ist sie ein unterschiedenes, in sich geschlossenes Glied desselben. Wie wir gesehen, hat die Predigt ihr Leben allein von dem Geiste und der Seele, die sich in ihr verleiblichen; damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass sie als Leib, bezogen auf ihre Form, einen selbstständigen Organismus bilden könne, der nur in dem Maasse Ausdruck seines Geistes ist, in welchem er seine, ihm eigenen Functionen ausübt. Als solche nun hat die Predigt logische und grammatische, psychologische und physiologische Voraussetzungen, die unmöglich so crude nude gebraucht, also gemissbraucht werden dürfen. Vielmehr hat sich der Prediger ihrer bewusst zu werden, denn sie wollen nach den der Natur des menschlichen Geistes, und nach den der durch sie bestimmten Rede eingepflanzten Gesetzen gebraucht und ausgebildet sein. Demnach berührt die Predigt das allgemeine Gebiet der Rede überhaupt, und wir haben schliesslich die Pflicht einer Frage zu stehen, die von jeher die Homileten bewegte, und die in unsren Tagen auf's neue aufgeworfen, aber verschieden beantwortet worden, der Frage nämlich:

Wie verhält sich die geistliche Beredsamkeit zur Beredsamkeit überhaupt?

Um sie zu beantworten, möchte bei der darüber herrschenden grossen Verwirrung, der sicherste und kürzeste Weg der sein, zunächst das Urverhältniss ins Auge zu fassen, das unsrem in Frage stehenden Verhältnisse zu Grunde liegt, und von welchem dieses nur eine besondere Erscheinungsart ist.

Da die Beredsamkeit, formell betrachtet, eine den Gesetzen des Geistes und der Sprache angemessene Ausübung und Bethätigung der menschlichen Rede ist, da sie also nothwendig gebunden ist an die dem Geiste des Menschen anerschaffenen, ihm inhaerirenden Gesetze, die der Redner sich zum Bewusstsein zu bringen hat[47]), so wurzeln ihre Principien in dem allgemeinen Gebiete der Schöpfung. Die christliche Predigt dagegen ist ein Erzeugniss der Erlösung, von der sie zeugt. Wie sich demnach die Erlösung zur Schöpfung verhält, so werden sich je ihre Manifestationen, die geistliche Beredsamkeit und die Beredsamkeit überhaupt verhalten.

Bei der Verhältnissbestimmung der Erlösung zur Schöpfung haben sich aber geschichtlich zwei Abwege herausgestellt, die beide ihre Entstehung einer verschiedenen Alteration des Mittelbegriffs, des der Sünde, verdanken. Der eine Standpunct, der dualistische, spannt den Begriff der Sünde so weit, dass er diese zur Substanz des menschlichen Geistes macht, und trennt demnach entschieden die Erlösung von der Schöpfung. Der andere, naturalistische, lässt den Geist von der Sünde

---

47) Aristoteles beschäftigt sich in dem grössten Theil seiner Rhetorik mit psychologischen Untersuchungen.

gar nicht afficirt sein, und schwächt die Sündlichkeit zur blossen Sinnlichkeit ab; er vermischt daher jene beiden Sphären, und fasst die Erlösung mit in den Begriff der Schöpfung. Scheidet jener Standpunct statt zu unterscheiden, so zieht dieser ein Gebiet in das andere hinüber, statt sie aufeinander zu beziehen. Beide stehen dem Wesen des Christenthums gleich fern, welches, von der Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit der Erlösung, wie der Schöpfung ausgehend, eben so sehr eine Anlage der Schöpfung für die Erlösung lehrt, als es die Erlösung zurückbezieht auf die Schöpfung, da das zu Erlösende das Geschaffene ist, dem freilich die Sünde zur andern Natur geworden, ohne die Natur selbst vernichtet zu haben. Durch denselben, durch welchen die Welt erschaffen, ist sie auch erlöst. Damit ist jeder trennende Dualismus, wie jeder vermengende Naturalismus, der sich selbst erlösen will, abgeschnitten; aber damit ist auch eine Ureinheit der Schöpfung und Erlösung bekannt, die factisch da ist in der gottmenschlichen Person des Erlösers, und die als abgeleitete Einheit in seiner Kirche und ihren Functionen in die Erscheinung treten soll. Da nun die Predigt eine wesentliche unter den kirchlichen Thätigkeiten ist, so muss auch in ihr diese Einheit sich darstellen, und wir haben hiermit ein Princip zur Beantwortung unsrer Frage erhalten.

Wie sehr aber die Bestimmung dieses Urverhältnisses bedingend auf diejenige des Verhältnisses der geistlichen Beredsamkeit zur Beredsamkeit überhaupt eingewirkt hat, und wie sehr wir befugt sind uns der Leitung des gewonnenen Princips anzuvertrauen, geht daraus hervor, dass die beiden, eben bezeichneten Abwege hier unter den Homileten wieder zum Vorschein kommen. Die Einen, denen es daran liegt den specifi-

schen Character der Predigt zu bewahren, nähern sich dem dualistischen Standpuncte; wenn sie entschiedener, wie *Stier*, oder gemässigter, wie *Palmer*, ein Verhältniss der Predigt zur Beredsamkeit überhaupt negiren, wobei Ersterer nicht einmal den Namen der Rhetorik in der Homiletik gelten lassen will. Sie werden den berechtigten Ansprüchen der Redegesetze nicht gerecht, wenn nicht in der Praxis, so doch in der Theorie[48]); denn consequent fortgebildet, führt dieser Standpunct zu kirchlich formulirten oder aus Bibelsprüchen zusammengesetzten, Predigten, wie letztere hie und da in der reformirten Kirche vorkommen, oder er verschuldet das gänzliche Verstummen der Predigt, wie einst in der römischen Kirche. Im directen Gegensatz dazu suchen Andere:

---

48) Desshalb sieht sich *Palmer* genöthigt die Abschnitte über Thema, Disposition, Ausführung unter dem vagen Begriff „kirchliche Sitte" zu behandeln. Damit ist das Recht des Fortbestehens einer Sitte noch nicht erwiesen, wenn man bloss auf ihre Existenz hinweist, sondern es gilt die innere Nothwendigkeit derselben zu erkennen, welche bei den formellen Erfordernissen der Predigt nur aus den Gesetzen des Geistes und der Sprache gewonnen werden kann. Sagt doch *Palmer* selbst pag. 316, ohne streng es durchgeführt zu haben, dass „so sehr die Sitte etwas frei sich Bildendes sei, somit genommen werden müsse, weil und wie sie einmal da ist, doch eben so gewiss ein innerer Grund müsse aufgezeigt werden können, eine Idee, deren nothwendige Realisirung in der wirklichen, empirisch vorhandenen Sitte sich darstelle; durch diese Möglichkeit allein hat die Sitte das Recht, von der Wissenschaft anerkannt und in dem partialen Gebiete, das sie beherscht, zum Princip gemacht zu werden."

Schott [49]), *Alt* [50]), *Theremin* [51]), *Tholuck* [52]), ob auch in verschiedener Weise, die entgegenstehende Seite, die der Beredsamkeit, festzuhalten. Hier ist die Gefahr vorhanden in naturalistischem Interesse das eigenthümliche Wesen der Predigt zu verletzen, indem man sie mehr oder weniger ausschliesslich dem Gebiete der Rhetorik überliefert, und consequent sie in eine blosse Rede verwandelt, die in gar keiner oder nur in einer geringen Beziehung zum Worte Gottes steht. Reiche Belege dafür giebt innerhalb der protestantischen Kirche der Rationalismus [53]); in der römischen Kirche zeigt sich dieser Abweg besonders in der Blüthezeit der französischen geistlichen Beredsamkeit [54]). Auch diese Richtung führt zu einer Verachtung der „thörichten" christlichen Predigt (1 Cor. 1, 21).

---

49) In seiner „Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit." Theil I, 2te Ausg. Leipz. 1828.

50) Kurze Anleitung zur kirchl. Beredsamkeit. Leipz. 1840.

51) Die Beredsamkeit eine Tugend. 2te Aufl. Berl. 1837.

52) In der Vorrede zu seinen akadem. Predigten, 2te Samml. Hamb. 1836.

53) Es genüge auf folgende Definition der Predigt hinzuweisen, die *Dahl* in seinem „Lehrbuch der Homiletik", Leipz. 1811, pag. 11 giebt: „die Predigt ist ein zusammenhängender, entweder moralischreligiöser oder religiösmoralischer Vortrag der in der Regel vor Menschen von ungleicher intellectueller und moralischer Bildung gehalten wird und so eingerichtet ist, dass er auf die Ueberzeugung und Gesinnung der Zuhörer wirken, und also gute Entschliessungen und Handlungen hervorbringen kann.

54) Hier wurde entweder das Christenthum pomphaft als tremendum Mysterium dargestellt, ohne Glauben daran zu wecken, oder es wurde in schönen Perioden moralisirt und mit Effect, aber ohne Ernst, gestraft; wobei denn Alles beim Alten blieb.

Beide Standpuncte haben eine relative Wahrheit, d. h. sie sind berechtigt nur dem Gegensatz gegenüber, den sie ausschliessen; desshalb aber sind sie auch beide einseitig. Sie kommen erst zu ihrem vollen Recht bei derjenigen Bestimmung des in Frage stehenden Verhältnisses, die, sich gründend auf das Princip des Christenthums, die Wahrheit beider in sich vermittelt enthält.

Es liegt im Wesen des Christenthums begründet, dass es jede Vermengung seiner Predigt mit der heidnisch-griechischen Rhetorik entschieden verneint, wie zur Genüge allein die beiden ersten Capitel des ersten Briefs an die Corinthier beweisen. Nur ist damit noch keine Verachtung der Beredsamkeit als solcher ausgesprochen, wie wohl oft behauptet worden. Vielmehr sind die beiden von dem Apostel Paulus (I., 22) negirten Richtungen, die er als zeichensüchtigen Judaismus, und als weisheitsliebenden Hellenismus bezeichnet, keine anderen, als die von uns characterisirten. Denn der Judaismus, als Entstellung des alttestamentlichen Judenthums, besteht eben in der selbsterwählten, äusserlichen Scheidung des Geschaffenen und Geheiligten; er erwartet nur Heil von immer neuen unmittelbaren Zeichen und Wundern, und ruht wesentlich auf einer dualistischen Anschauung. Während umgekehrt das Hellenenthum den ästhetisch-naturalistischen Standpunct repräsentirt, der die Erlösung herabzieht in das Gebiet der eignen Thätigkeit, und dem die schöne Form mehr werth ist, als der wahre Inhalt. Geht diesem bei dem Streben nach Vermittlung alle Objectivität verloren, so fehlt jenem bei der starren Unmittelbarkeit alle Vermittlung. Gegen beide, vorzugsweise aber gegen den Hellenismus, der in Corinth vorherrschte, ist die Mahnung des Apostels gerichtet; und doch bezieht er sich auf beide zugleich, wenn er den nach Zei-

chen und Weisheit Fragenden, Christum verkündigt als eine Kraft und als eine Weisheit, doch nicht der Menschen, sondern Gottes.

Der Apostel setzt der Wortweisheit (σοφία λόγου), der inhaltsleeren, bloss in schönen Formen und überredenden Wortkünsten sich ergehenden Menschenweisheit (πειθοὶ und διδακτοὶ ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοι 2, 4. 13), die göttliche Weisheit und Kraft des Worts vom Kreuze entgegen, die dem natürlichen Menschen Thorheit und Aergerniss ist. Der Inhalt seiner Predigt war zunächst ein anderer; und sein Zweck war nicht der, sich flüchtige Bewunderung zu erreden, sondern in seinen Zuhörern Busse und Glauben zu erwecken. Darum gab er den Inhalt auch nicht in der Form griechischer Redekunst (οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας), welche nicht geschieden werden kann von ihrem Inhalt, der Weltweisheit, sondern seine Verkündigung war eine ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως. Denn, sagt er, wenn das Wort vom Kreuz gepredigt wird in überredenden Worten menschlicher Weisheit, so wird eben so sehr der Inhalt seiner Kraft entleert (ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρός 1, 17), als auch sein Zweck verfehlt; da der Glaube, den diese Predigt wirken will, nur in der Kraft Gottes, also der Sache, beruht, und von ihr allein erwirkt wird, nicht in jener rednerischen Form, die mit der menschlichen Weisheit zusammenhängt und die, als in sich ohnmächtig, höchstens einen Schein jener Wirkung hervorzurufen vermag (ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ). Das also, wovor der Apostel warnt, ist nicht nur eine falsche Anwendung der von ihm characterisirten Redekunst, sondern er verneint aus den angegebenen Gründen jede Beziehung derselben zur christlichen Predigt.

Demgemäss beantworten wir unsre Frage zuerst verneinend dahin, dass die Predigt kein Verhältniss haben kann zu einer Beredsamkeit, die sich selbst als Zweck der Rede ansieht. Hier wird der christliche Inhalt der Predigt, wenn ein solcher noch da ist, alterirt und seiner Kraft entleert, weil er verdeckt und überragt wird von der Form. Der Prediger predigt hier nicht mehr Christum, sondern seine eigenen Gaben; und eine solche Predigt widerspricht ihrer Idee, denn sie ist nicht mehr vermittelndes Organ zwischen dem Worte Gottes und der Gemeinde, sondern sie befestigt zwischen Beiden eine Kluft, und sperrt die Gemeinde von ihrer Nahrungsquelle ab. Desshalb dient auch solch Predigen in der Form einer eitlen, selbstgefälligen Schönrednerei, die den Zweck hat, Kunstwerke auf die Kanzel zu bringen, nicht mehr zur Erbauung der Kirche. Vielmehr stellt es die Gemeinde auf den Standpunct des ästhetischen Genusses, verwandelt die Kirche in eine Anstalt zur Verbreitung schöner Kunstformen, den Gottesdienst in einen Cultus des Genius, und ist darum ein Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte.

Während dieser augenscheinliche Abweg, der das Wort Gottes zu einem Mittel oratorischer Zwecke herabwürdigt, nicht leicht mehr von einem besonnenen Homileten unsrer Tage wird in Schutz genommen werden, so haben wir grösseren Widerspruch zu erwarten, wenn wir ferner, als klares Resultat der erwogenen apostolischen Worte, auch nicht ein solches Verhältniss der Predigt zur Beredsamkeit zugestehen können, demgemäss sich jene der letzteren als eines Mittels zur Erreichung ihres Zwecks bedient. In diesem Sinne wird noch die Rhetorik von vielen Homileten in Schutz genommen, und als vorzüglichstes Organ derselben kann Tholuck,

in dem genannten Aufsatze, bezeichnet werden. Je mehr aber Männer wie Tholuck den ersten Abweg perhorresciren, um so mehr muss man sich wundern, von ihnen den letzteren vertreten zu sehen, der doch nur eine Milderung des ersteren ist. Wird bei jener Predigtweise, welche das Wort Gottes zum Mittel und sich selbst zum Zweck macht, die christliche Predigt ihres Inhalts entleert, so sucht freilich die letztere denselben so viel als möglich zu wahren, da sie als ein Mittel des Worts angesehen sein will, und die Absicht hat, die Kirche zu erbauen. Dennoch sind beide darin einig, dass sie der Beredsamkeit eine Selbstständigkeit einräumen, wie sie ihr in der christlichen Predigt nicht zu gestatten ist, und dass sie sich mehr oder weniger in gewisser Entfernung von dem Worte Gottes halten, und dasselbe nicht zum belebenden Mittelpunct machen. Denn jene hat es besonders auf sich selbst abgesehen, und bei dieser waltet, echt oratorisch, die Tendenz auf den Zuhörer entschieden vor. Zerstört jene vorzugsweise den Inhalt, so verfehlt diese, trotz aller Mühen, hauptsächlich ihr Ziel und wird zwecklos. Hat nämlich die Predigt den Zweck Glaubensleben zu erwecken, so ist es irrthümlich irgend welcher Form, auch der schönsten, die Kraft einer solchen Wirkung anzumuthen oder zuzutrauen. Die Kraft dazu liegt einzig und allein in der Sache, und wo sie noch in irgend welcher Form an sich gesucht und angestrebt wird, da mag es wohl gemeint sein, wenn es in der Absicht geschieht, die Wahrheit den Herzen näher zu bringen, aber im Grunde liegt der Mangel an Vertrauen zur Vollkraft der Wahrheit, und die nicht evangelische Tendenz, ihrer Energie mit menschlicher Kraft zu Hilfe kommen zu wollen[55]). Grade dadurch wird die

55) *Luther*, der gesungen: „mit unsrer Macht ist nichts

Kraft der Wahrheit gelähmt, ihre Wirkung gehindert, und auch jene Absicht, sie den Herzen näher zu bringen, nicht erreicht, da sie re vera ihnen in die Ferne gerückt wird. Denn wo eine solche Predigt, die auf das Vertrauen zum Menschenwort nicht verzichtet, Glauben wirkt, da ist er ein kränkelnder, der um der Form willen an der Sache hält, und der mehr ein Glaube ist an den Menschen, der da predigt, als an das gepredigte oder vielmehr nicht gepredigte Wort Gottes. Auch kann nicht der Einwand gelten, dass hier das menschliche Wort doch nur Träger des göttlichen Worts sein wolle; denn die Sonderung zwischen Form und Inhalt ist dabei eine so starke, dass beide darunter leiden; und das Verhältniss des Tragenden zum Getragenen ein so ungleiches, dass es dieselbe Wirkung ausübt, wie das Sixtinische Madonnenbild, in welchem Christus, als schwacher Säugling, fast ganz vor der hehren Himmelskönigin verschwindet[56]). So wenig diese Predigtweise dem Worte Gottes entspricht, so wenig ist sie auch der protestantischen Kirche angemessen, deren Wesen eben darin besteht, nicht durch irgend welche Form,

---

gethan", und der doch mehr gearbeitet und erarbeitet, denn sie Alle, äussert sich auch in Betreff der Predigt folgendermaassen: „Darum so sollen wir dieses närrische Vertrauen hinweglegen, als wollten wir etwas durch das Wort in den Zuhörern mitwirken; sondern wir sollen uns vielmehr im Gebet befleissigen, dass Gott allein ohne uns sein Wort kräftig und thätig mache in den Zuhörern, welches Wort er in und durch den Prediger und Lehrer redet. *Cf. Stip* a. a. O. p. 120.

56) Wenn die menschliche Rede Träger des göttlichen Worts sein will, so darf sie nicht meinen mit ihrer Kraft dieses Wort tragen zu wollen; sondern Träger desselben ist sie nur in dem Maasse, als umgekehrt sie selbst von dem Worte getragen wird.

sondern allein durch die ungebundene Macht der Sache, der Wahrheit selbst, ihre Glieder zum Glauben erwecken und im Glauben erhalten zu wollen, „auf dass der Glaube derselben bestehe nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft“; und die in ihrem Cultus kein Darstellungsmittel anerkennen kann, das durch die sinnliche Schönheit und Vollendung seiner Form gefallen und wirken will, und mit der Prätension auftritt, für sich selbst etwas zu gelten.

Je mehr aber durch jene Predigtweise, die sich der Beredsamkeit als eines Mittels zum Zweck bedient, die Kraft der Wahrheit beschränkt wird, je entschiedener sie eine Tendenz auf den Zuhörer hat, um so näher liegt es ihr, jenen Mangel und diese Absicht durch psychischen und physischen Kraftaufwand ersetzen und durchsetzen zu wollen. Und so geschieht es denn, dass man die Wirkung der Rede entweder auf psychologischem Wege zu erzwingen sucht durch affectirte Begeisterung, spitzfindige Beweisführung und zudringliche Willensbewegung, oder dass man, bewusst oder unbewusst, gar zu physiologischen Mitteln seine Zuflucht nimmt, indem man sich durch Declamation und Action, durch Ton, Augen und Geberden an die Sinnlichkeit der Zuhörer wendet, um sich durch Nervenreiz eine Wirkung zu erschleichen[57]). Allerdings sind das Consequenzen, die aber um so mehr berechtigt sind gezogen zu werden, als diese Predigt-

57) *Maass* (Grundriss d. Rhetorik. 3te Aufl. 1821) meint pag. 360 allen Ernstes, dass es bei geistlichen Reden unzählige Fälle gebe, wo die blosse Vernunft des Menschen zu schwach sei, ihn zur wirklichen Ausführung guter Handlungen zu bestimmen, und dass man sich darum an die Sinnlichkeit wenden müsse, was eben der Kunstgriff des Redners sei! Cf. *Palmer* a. a. O. p. 15.

weise in ihrem Princip keine Kraft hat, ihnen Grenzen zu setzen, oder sie abzuschneiden, und als sie diess dem Willen des Subjects anheimstellen muss. Ueberhaupt liegt dieser vorwaltenden Tendenz auf den Zuhörer das Bestreben sehr nahe, oder vielmehr es liegt in ihr, die Zustimmung der Zuhörer zu erhalten, und sie muss darnach streben, ob auch um jeden Preis Desshalb werden alle Mittel aufgeboten, dem Zuhörer zu gefallen (*„ut benevolum reddat auditorem“*), zunächst um ihn für die Sache zu gewinnen; aber man übersieht, dass die Sache lange schon überschüttet ist mit den aufgewandten Mitteln, und dass der Zuhörer eigentlich nur noch für die Mittel gewonnen werden kann. Ihn aber für diese gewinnen, heisst Beifall einernten, und den Segen verfehlen und verhindern. So verwandelt sich unter der Hand der Zweck der Predigt in Beifallserringung, weil von Hause aus schon das Wesen derselben verkannt wurde, als man der Beredsamkeit gleich anfangs, obzwar verhüllt, eine Selbstständigkeit einräumte, die endlich doch dadurch an den Tag kommt, dass sie ihrerseits der Predigt ihren Stempel aufdrückt, und sie zu einer Ueberredung des Zuhörers[58]) herabsetzt.

Gleichwie beide characterisirten Predigtweisen darin einig sind, dass sie der Beredsamkeit in der Predigt eine selbstständige Stellung vindiciren, und sie etwas für sich sein und bedeuten lassen, so fallen sie also auch im Endresultate zusammen. Sie unterscheiden sich nur darin, dass die erstere eine Ueberordnung, die letztere

58) Absichtlich haben wir hier dieses Wort gebraucht, da solche Predigten eigentlich nicht vor Gemeinden, sondern nur vor Zuhörern gehalten werden können.

eine Coordination des oratorischen Elements in Anspruch nimmt[59]). Indem wir unsre verneinende Stellung zu beiden aus dem Wesen und dem Zweck der Predigt gerechtfertigt zu haben glauben, wenden wir uns zur positiven Beantwortung unsrer Frage.

Der Beredsamkeit kann in der Predigt keine selbstständige Bedeutung zugewiesen werden, weder als Mittel noch gar als Zweck darf sie etwas gelten wollen, wenn die Idee der Predigt nicht gänzlich zerstört werden soll. An und für sich ist sie hier etwas ganz Werthloses, ja Hinderndes. Sie erhält erst ihren Werth und ihre Bedeutung von der Sache, und wird in dem Maasse erst fördernd, in welchem sie sich dienend, subordinirt zur Sache verhält. Dieses Dienstverhältniss ist aber kein so vornehmes formales, als ob die Beredsamkeit der Sache eine Gefälligkeit erwiese, damit diese der Gemeinde gefallen könne, vielmehr ist mit dem vollen Sinne des Worts so sehr Ernst zu machen, dass wirklich die Beredsamkeit der Sache untergeordnet und auf sie allein bezogen werde; d. h. der Homilet darf ihr an sich keine Bedeutung geben, weder sie selbt beabsichtigen und zu dem Zweck in seinem Bewusstsein auf sie reflectiren, noch ihr eine Rücksicht auf die hörende Gemeinde, und ei

---

59) Zwar will die letztere die Beredsamkeit nur als ei Mittel zur Erreichung des Zwecks, den die Sache hat, gelte lassen, aber sie macht keinen vollen Ernst damit, und verma es auch nicht, weil ihr der Zweifel an die Hinlänglichke der Mittel, die die Sache in sich selbst hat, zu Grunde lieg Desshalb sahen wir sie auch eine Wirkung erreichen, die nicl mit dem Zweck der Sache coincidirt. So wie hier die Bere samkeit von Anfang an selbstständig gestellt wird, so erzie diese auch am Ende einen selbstständigen, ihr eigenen Zweck

sich Bemerklichmachenwollen bei dieser gestatten, sondern die ausschliesslich und streng festzuhaltende Beziehung ist die zur Sache selbst, die in dem Wort dargestellt werden soll. Die Beredsamkeit ist also in der Predigt weder Selbstzweck, noch Mittel zum Zweck, sondern Mittel zur Darstellung. Der Prediger hat nicht zu fragen: ist der Ausdruck auch ein schöner, gewählter? Wird er auch Effect machen? sondern nur: tritt er der Sache in den Weg, oder entspricht er ihr? Denn deckt der Ausdruck die Sache, so ist er auch ein schöner und zweckmässiger. Nur wenn die Beredsamkeit wirklich im Dienst der Sache steht, und abgewandt von allem Andern, allein auf diese als auf ihre Herrin schaut, wird auch das Wesen, wie der Zweck der Predigt nicht beeinträchtigt, sondern bethätigt und erreicht. Denn nicht hat die Predigt als auf der Kanzel gesprochene, schöne Rede, sondern als Zeugniss vom Worte Gottes, die Verheissung die Kirche zu erbauen, und nur in so fern sie keusche Darstellung dieses Wortes in der Form der Rede ist, erfüllt sich an ihr und durch sie diese Verheissung. Nun erreicht die Beredsamkeit auch einen Zweck, aber nicht mehr einen unmittelbaren, selbstständigen, sondern einen durch die Sache vermittelten, und darum mit dem Zweck der Sache selbst zusammenfallenden. Aber durch diese subordinirte Stellung erhält sie auch ihren bleibenden Werth für die Predigt. Sie dient nämlich dazu, dass das Menschenwort wirklich Darstellung des Gottesworts werde; ihr Verhältniss zur Predigt ist das der Form zum Wesen; oder sie dient, wie der Apostel sagt, dazu, dass die Predigt eine ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως sei.

Dieses Ziel ist das höchste, das an die Predigt in

Bezug auf ihre Form gestellt werden kann, und wi müssen desshalb auch von jeder Predigt verlangen, das sie, indem sie sich der Beredsamkeit bedient, ihr ganze sinnlich hörbare Seite als nichts Anderes gelte lassen wolle, denn nur als eine thatsächliche Erweisun und Beweisung des Geistes, der Kraft des Inhalts. Da hörbare Wort thut nur dann der Wahrheit keinen Ab bruch, wenn es, ohne für sich Ansprüche zu machen nur der dienende Träger des Geistes ist. Erst inde der Geist durch dasselbe durchscheint, es durchrede sich in ihm auswirkt, ist es das beredte und da schöne Wort. Das selbst von der in ihm sich aus redenden Sache beredte Wort ist zunächst eine Zeug von der Existenz und der Macht der Sache, und nu darum vermag es ein beredtes, überzeugendes Zeugnis von ihr abzulegen. Die beredte Persönlichkeit ist di von der Sache überredete und überzeugte, nicht abe diejenige, welche mit ihren Worten die Sache überredet überdeckt und statt von ihr zu zeugen, von sich selbs zeugt. Demnach werden wir von der Predigt Bered samkeit zu fordern haben, aber nur als lebendige, vo dem Inhalt des Zeugnisses getragene, und von ihm selbs zu seiner Darstellung ausgeprägte und geheiligte Form.

Wir müssen dieses Resultat noch näher bestimmen da es in gewissem Sinne sowohl von dem naturalisti schen als auch von dem dualistischen Standpuncte jedoch mit dem Unterschiede, anerkannt werden kann dass jener, indem auch er die Beredsamkeit nur al einen Träger der Sache will, sie als eine schon ander weitig gebildete und fertige Form an die Sache heran bringt; indess der letztere, in directem Gegensatze z jenem, um entschieden jede der Sache äusserliche, vo ihr fertige Form abzuwehren, auch sogar den vor de

Sache daseienden Stoff, aus dem die Form gebildet wird, überhaupt nicht oder nicht ernstlich genug anerkennt. Oben schon haben wir das Wesen der Predigt gegen jenen mehr naturalistischen Standpunct vertreten, hier gilt es nun, auf Grundlage unsres Resultats, die Beredsamkeit gegen den andern Missverstand in Schutz zu nehmen. Es liegt nämlich in der angegebenen Beziehung des Wesens zur Form, dass die Predigt ein Bewusstsein von ihrem Verhältniss zur Beredsamkeit, und von der Bedeutung der letzteren in ihr haben muss. Denn indem sich der Inhalt der Predigt aus dem menschlichen Wort seine Form gestaltet, so schafft er sich weder dieselbe aus Nichts, noch verhält sich dabei der Stoff, aus dem die Form gebildet wird, rein passiv. Vielmehr findet ja jener Inhalt die geschaffene und wiedergeborne, selbstthätige Persönlichkeit mit ihren allgemein menschlichen Anlagen und individuellen Gaben schon vor; aus ihnen bereitet er seine Formen, indem er sie als empfangende und dienende Gefässe erfüllt. Hier verlangen wollen, dass die Persönlichkeit und ihre Gaben verleugnet werden, hiesse Schöpfung und Erlösung durch falsche Demuth trennen, und christlicher sein wollen als das Christenthum; hiesse verlangen, dass das Pfund im Schweisstuch vergraben werde, so wie der entgegengesetzte Standpunct das Vergeuden desselben verschuldet. Nicht die Gaben sondern die Sünde an den Gaben, die Eitelkeit, die Selbstgefälligkeit, der Ehrgeiz, die Lobsucht sollen verleugnet, mit den Gaben selbst soll gewuchert werden nach Gottes Willen, und im Dienste seiner Kirche. Gewuchert aber wird mit ihnen nur, wenn sie der Prediger als ein williges und dienendes Organ des Wortes der Wahrheit braucht, nach der Ordnung der ihnen von Gott ein-

gepflanzten Gesetze und Bestimmunge
Nach ihrer formalen Seite hin steht also die Pred
im Zusammenhange mit der allgemeinen Beredsamk
und der Prediger hat die Pflicht sich der bestimmt
logischen und grammatischen, psychologischen und aesth
tischen Gesetze bewusst zu sein. Dieses Zusamme
hangs mit dem allgemein Menschlichen, dem im met
physischen Sinne gut Natürlichen, wird sich die Pred
nie entschlagen können und dürfen, so lange sie d
Würde wie dem Inhalt der Sache angemessen, und d
Gemeinde zugänglich und verständlich sein will.
gilt hier das apostolische Wort 1 Cor. 14, 19: „
will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit m
nem Sinn, auf dass ich auch Andere unterweise, de
sonst zehn tausend Worte mit Zungen.“ Das Christe
thum verhält sich nicht indifferent, noch weniger negire
zu Allem, was wahrhaft der gotterschaffenen Natur d
menschlichen Geistes entspricht; vielmehr wird dies
nachdem er sich durch die Sünde von Gott getre
und wider ihn gerichtet hat, durch die Erlösung in
Gemeinschaft mit Gott wieder aufgenommen; eine G
meinschaft, die — betreffend das Verhältniss von Gotte
wort zum Menschenwort — in der Predigt sich rea
siren soll. Die Beredsamkeit hat also für die Pred
theils die negative Bedeutung, dass sie durch ihre G
setze alles Störende, von fremden oder niedern Gebie
Stammende, abwehrt, indem sie, wie jedes Gesetz, d
schlecht Natürliche, die allgemeinen und individuell
rhetorischen Sünden zur Anschauung und zur Erkenntn
bringt; theils die positive, dass Alles in der Predi
was sie zur Rede macht, sich als eine von dem Inh
beseelte, durchdrungene, und ihm nach den Gesetz
des Geistes dienende Form kund gebe. Als Theo

hat die Beredsamkeit diese Idee wach zu erhalten, als Praxis sie zu verwirklichen.

Anders freilich stellt sich die Sache, wenn nach dem Verhältniss der Predigt zu der gangbaren, classisch-heidnischen Rhetorik gefragt wird. Diese haben wir um so entschiedener abzuwehren, je weniger sie der von uns angedeuteten Idee der Beredsamkeit entspricht, und je mehr sie sich in die oben verneinten Abwege verirrt hat, wonach die Beredsamkeit — wie von den eigentlich classischen Rednern — als blosse Ueberredungskunst gefasst und geübt wurde (*ars persuadendi*, oder gar *fallendi*), also als Mittel zum Zweck, oder auch — wie von den Sophisten — als Selbstzweck behandelt wurde, und sich in aufgeblasene Rednerei auflöste. Von ihr in der Predigt Gebrauch machen, hiesse in eine auf fremdem Boden erwachsene, fertige Form den christlichen Inhalt zwängen; hiesse vergessen, dass nie eine Form abstract von ihrem Inhalt getrennt werden kann, dass also mit der Form auch ein hellenisch-heidnischer Inhalt in die Predigt hineingezogen werden würde. Dennoch wollen wir bei den alten Rhetoren Wahres und Falsches unterschieden, und überhaupt die Beredsamkeit als solche nicht mit ihren einzelnen Erscheinungen verwechselt haben [60]).

Zum Schluss unsrer Abhandlung, und als Bestätigung unsrer letzten Entwickelung sei kurz darauf hin-

---

60) Zu bedauern ist, dass es uns an einer selbstständigen Bearbeitung der Theorie der Beredsamkeit vom Princip des Christenthums aus fehlt; denn grade dieses Feld liegt seit den Arbeiten der Alten, fast ganz verlassen und unbebaut da. *Hoffmann's* „Grundlinien der Rhetorik" sind mir noch nicht durch eigene Anschauung bekannt.

gewiesen, wie das von uns vertretene Verhältniss der Predigt zur Beredsamkeit, fast durchgängig und zu jeder Zeit von der christlichen Kirche anerkannt worden ist. Während sich die alte Kirche von der rein heidnischen Beredsamkeit fern hielt (denn zu den beim Uebertritt zum Christenthum aufzugebenden Berufsarten gehörte auch der Beruf der Histrionen und Rhetoren [61]), so leugnete sie doch nicht eine Beziehung der Predigt zur Beredsamkeit überhaupt. Cf. *August. de doctr. christ. L. IV.* Eben so ward von den Reformatoren die Rhetorik als solche keineswegs verworfen; *Luther* verlangte, dass der Prediger „ein Dialecticus und Rhetor" sei, und *Melanchthon* schrieb selbst eine Rhetorik. In diesem Sinne äussert sich auch *Joh. Eberlin*, der Verfasser der ersten protestantischen praktisch-theologischen Anweisung [62]), in seinem Sendschreiben a. a. O. pag. 726: „Erstlich und vor allen Dingen bittet Gott, dass er sein Wort lege auf eure Zunge, und dieselbe regiere nach seinem Willen und zum Heil und Seligkeit der Zuhörer.

---

61) Man vgl. in dieser Beziehung die höchst instructive und anziehende Geschichte des römischen Rhetors Fabius Marius Victorinus, die uns *Augustin* Confess. VIII, 2 überliefert hat; und *Neander*, Krchngsch. wohlf. Ausg. II, 1 pag. 81.

62) *Joh. Eberlin*, ein aus Ulm seines Glaubens wegen vertriebener evangelischer Prediger richtete 1525 von Wittenberg aus unter Luthers Augen und auf dessen Rath an Joh. Jacob, seinen Vetter, Pastor zu Leipheim im Ulmer Gebiet, ein Sendschreiben: „Wie sich ein Diener Gottes Worts in all seinem Thun halten soll, und sonderlich gegen denen, welchen das Evangelium zuvor nicht gepredigt ist, dass sie sich nicht aergern." Zuletzt wurde diess die Kraft, Wärme und Milde des evangelischen Glaubens athmende Werk abgedruckt als Anhang zu dem *colleg. pastor. A. H. Franke's*, 2r Band. Halle 1742.

Denn euer Anschlag und Fürnehmen gilt hier nichts, Gott regieret die Zunge; wie Salomon sagt in den Sprüchen: Der Mensch setzt ihm wohl für in seinem Herzen, aber vom Herrn kommt das Antworten der Zunge. Bittet Gott, dass er euch nicht lasse irren, euch und den Zuhörern zu schaden (wie Ezech. 14 sagt), und bittet ihn, dass er euch gebe also zu halten im Herzen, wie ihr lehret mit dem Munde. Denn wo nicht Herz und Mund gleich ist, sündigt man ohne Unterlass, ob man auch nichts denn von Gott und Christo redet. Was nicht aus dem Glauben hergeht, das ist Sünde.“ Und pag. 730: „Die Rhetores und Kunstredner haben etliche Dinge geschrieben, welches euch nütz sein mag zu füglichem, förmlichen Fürhalten eurer Lehre; welche Regeln und Weisen die Rhetorica zeigt, auch wie ihr andrer Lehrer Schrift bas verstehen möget. Dies sollt ihr nicht verachten, denn der heilige Geist schüttet es mit keinem Trichter ein wunderbarlich, so man ein Ding wohl natürlich haben mag. Derohalben unterlasset nicht zu lesen, was hierinnen Cicero, Quinctilianus, Erasmus, Philippus und andere mehr geschrieben haben.“

Die

Schriften Tertullians

nach der Zeit ihrer Abfassung

untersucht.

Mit Genehmigung Einer Hochwürdigen Theologischen Fakultät

der Kaiserlichen Universität Dorpat

zur Erlangung des Magistergrades

öffentlich verteidigt

von

G. Nathanael Bonwetsch,
Pastor.

Prof. Mühlau,
No. 9638.

Bonn,
Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi.
1878.

Der Druck dieser Abhandlung und der derselben beigefügten Thesen ist von der theologischen Fakultät zum Zweck der Bewerbung um den Magistergrad genehmigt.

Nr. 1. Prof. Dr. Volck,
d. Z. Dekan der theol. Fakultät.

Dorpat, den 3. Januar 1878.

Meinen Brüdern:

Samuel Bonwetsch,

Pastor in Kursk,

und

Immanuel Bonwetsch,

Dr. med. in Saratow.

Eine chronologische Untersuchung der Schriften Tertullians bedarf nach den tüchtigen Leistungen eines Hesselberg und Uhlhorn von vornherein einer Rechtfertigung ihrer Veröffentlichung. Namentlich Uhlhorns Resultate sind fast allseitig acceptirt worden, Böhringer hat sie seiner ganzen Darstellung Tertullians zu Grunde gelegt und Gottwalds erneute Untersuchung hat durchweg ein übereinstimmendes Resultat ergeben. Einer solchen Rechtfertigung überhebt auch an und für sich noch nicht Kellners, des Uebersetzers Tertullians in der Reithmayer-Thalhoferschen Bibliothek der Kirchenväter, Bemerkung, dass wol immer noch der alte Pamelius die Chronologie tertullianischer Schriften am einsichtsvollsten behandelt habe. Denn Kellner hat Uhlhorns Schrift nicht gekannt und die nachfolgende Untersuchung wird zeigen, wie Kellners Resultate, wo sie denen Hesselbergs und Uhlhorns entgegentreten, irrig sind. Aber es ist doch schon öfters z. B. von Ebert, Grotemeyer Einsprache gegen einzelne auch von Uhlhorn vertretene chronologische Bestimmungen erhoben worden. Und gerade in Betreff der Schriften apologeticum und de corona, welche den Mittelpunkt seiner Untersuchung bilden, lässt Uhlhorns Darlegung in mancher Hinsicht die überzeugende Kraft vermissen. Seine Bestimmung der Abfassungszeit des apologeticum beruht, so viel ich sehe, auf unrichtiger Combination einer Stelle dieses Werks mit Vorgängen in der Geschichte des Kaisers Severus und in Hinsicht der Schrift de corona hat die immerhin vorhandene Möglichkeit, dass Tertullians Montanismus späterhin milder geworden und dieser Zeit d. i. etwa dem Jahr 211, vor der Verfolgung des Scapula, jene Schrift zuzuweisen sei, keine Beachtung gefunden. Als mich daher Beschäftigung mit der Geschichte des Montanismus

vor die Aufgabe stellte, ein klares Bild über den Entwicklungsgang desselben in Afrika zu gewinnen, war ich genötigt aufs Neue die Chronologie der Schriften Tertullians zu untersuchen. Das Ergebniss dieser Untersuchung lege ich hier vor. Verhält es sich allerdings meist zustimmend zu den Resultaten Uhlhorns, so ist es doch dann bestrebt, dieselben noch fester zu begründen[1]).

1. Chronologie der Regierung des Kaisers Septimius Severus[1]).

Für die Schriften Terts.'s bietet den historischen Rahmen mit den Anhaltspunkten für die Bestimmung der Zeit ihrer Ab-

---

1) In Bezug auf die Zeit ihrer Abfassung haben die Schriften Tert.'s untersucht: Teilweise Baronius in den Annalen, ferner Pamelius (seine Abhandlung findet sich abgedruckt im III. Band der Oehler'schen Ausgabe der Werke Tert.'s S. 1—36), Allix: Diss. de Tert. vita et scriptis (Oehler III. S. 37—78), (Tillemont: Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique. Ed. II. A Paris 1701 Tom. III. p. 196 f. u. 654 f.), Mosheim: Disquisitio chronologico-critica de vera aetate apologetici a Tert. conscripti initioque persecutionis Severi (bei Oehler S. 490—510), Centner: Q. S. Fl. Tert. quae supersunt omnia in montanismo scripta videri (ib. 511—539), Noesselt: de vera aetate ac doctrina scriptorum quae supersunt Q. S. Fl. Tert. (ib. 540—619), Schröckh: Christl. Kirchengeschichte, Th. 3. 1772. S. 317—420, Jo. Kaye hat eine Geschichte der Kirche des 2. u. 3. Jahrh.'s aus Tert.'s Schriften zusammengestellt 3. Aufl. 1845 (daraus der auf Tert.'s Schriften bezügliche Abschnitt bei Oehler III S. 697—729), Neander: Antignostikus, Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften. 2. Aufl. 1849, Hesselberg: Tertullians Lehre. 1 Th. Leben u. Schriften. Dorpat 1848, Uhlhorn: Fundamenta chronologiae Tertullianeae, Gottingae 1852, Gottwald: De montanismo Tertulliani, Vratislaviae 1863 p. 50—65, Kellner, Tübinger. Quartalschrift, 1870, S. 548 ff. und 1871, S. 568 ff. Rönsch: Das Neue Testament Tert.'s, 1871. Die verdienstvolle Schrift Haucks: Tertullians Leben und Schriften, 1877, konnte nur bei der letzten Durchsicht verglichen werden, ist aber überall berücksichtigt worden.

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 20—33. Ferner: Tillemont: Histoire de empereurs. A Paris 1702, tom. 3. Notes sur l'empereur Sevére p. 447 ss. (Henry Fynes Clinton: Fasti Romani. The civil and literary chronology of Rome and Constantinople from the death of Augustus to the death of Justin II. Oxford 1845.) J. J. Müller: Der Geschichtsschreiber L. Marius Maximus, in M. Büdingers Untersuchungen zur römischen Kaiser-

fassung die gleichzeitige Kaisergeschichte. Diese gilt es daher zunächst zu vergegenwärtigen.

Am 23. März 193 wurde Pertinax getödtet. Gegen seinen Nachfolger Didius Julianus erhoben sich Pescennius Niger im Orient, Septimius Severus in Illyrien. Mit dem 1. Juni 193 nahm der Letztere vom römischen Kaisertron Besitz[2]). Er soll nur einen Monat zu Rom verweilt sein. Dann zog er nach Erteilung einer Liberalität an die Truppen[3]) gegen Niger. Wahrscheinlich noch 194 wird dieser Krieg durch 3 siegreiche Schlachten beendet; 195 werden auch die Osrhoëner, Adiabener und Araber besiegt[4]). Während sich Severus noch in Mesopotamien aufhält, fällt Byzanz nach langem Widerstand (Dio 74, 14, 2). Dies geschah Anfang bis Mitte 196, kurz bevor Severus, zum 8. Mal Imperator[5]), nach Rom zurückkehrte. Sehr bald muss er von dort gegen Clodius Albinus nach Gallien aufgebrochen sein. Der Sieg über diesen lässt ihn zum 9. Mal Imperator werden[6]).

Nach Spartian[7]) hat Severus diesen Sieg am 19. Februar errungen, jedenfalls ist er Mai 197 Herr Lyons[8]). Dem Blutbad nach dem Sieg und dem Gericht über Albins Anhänger in Gal-

---

geschichte III. S. 17—202. 1870. J. G. Schulte: De imperatore L. Septimio Severo. I. Monasterii 1867. M. J. Höfner: Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers L. Septimius Severus und seiner Dynastie. Giessen 1872—75.

2) Dio Cassius (recogn. Imm. Becker, tom. II., Lps. 1849), 76, 14, 4 coll. 76, 15, 2, vgl. Höfner S. 33. 73, Schulte S. 28. 30.

3) Liberalitas Aug. cos. bei J. Eckhel: Doctrina nummorum veterum VII. (Vindob. 1797) p. 169.

4) Severus wird unter der tribun. pot. III. cos. II. bezeichnet als imperator IV, V, VI, VII. Vgl. Eckhel VII. p. 172 s.

5) Imp. VIII. Trib. Pot IV, Vgl. Orelli-Henzen: Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio (t. 1. 2 a. 1828, t. 3 a. 1856) Nr. 904. 906. Eckhel VII, 175: L. Sept. Sev. Pert. Aug. Imp. VIII. Adventui Aug. fel. — So auch Schulte S. 71, Höfner S. 184 f.

6) Eckel VII, 176.

7) Vita Severi 11, 7 (Scriptores historiae Augustae ed. Peter).

8) Vgl. Orelli a. a. O. 2325 das Opfer zu Lyon für Severus, Antonin und Julia.

lien[9]) folgte nach Severs schleuniger Rückkehr gen Rom die Bestrafung der Freunde Albins in Rom besonders auch innerhalb des Sever abgeneigten Senats[10]). Den Soldaten gab Sever Geldgeschenke, ebenso, nebst Gladiatorenspielen, dem Volk[11]).

Noch 197[12]) zog Sever — nachdem bis ans Ende seines römischen Aufenthalts wirkliche und vermeintliche Gegner von ihm waren getödtet worden (Spart. 14 f.) — und zwar continuato itinere gegen die Parther, und errang noch in demselben Jahr einen Sieg über sie[13]), indem er (nach Dio) das von ihnen arg bedrängte Nisibis entsetzte und Seleucia und Babylon, von welchen die Parther sich zurückzogen, einnahm. Nach Spartians Angaben kommt Severus im Spätsommer des folgenden Jahres 198 von Syrien nach Parthien und nimmt Ktesiphon im Winter ein; dabei wird Bassian (Antonin, Caracalla) von den Truppen zum Augustus ausgerufen, Geta zum Cäsar. Aber schon im Frühling 198 ist Bassian Augustus und — was mehr beweist — trägt Severus den Namen Parthicus Maximus. In den Anfang dieses Jahres ist also Ktesiphons Fall (vgl. Dio 75, 9, 3) zu setzen, und von da an ist Severus imper. XI.[14]). Imperator XI bleibt

9) Herodian, Historiarum libri VIII. rec. Becker (Berlin 1826) III, 8 p. 67. Spart. l. c. cp. 12, l. 5. 7 p. 133.

10) Herodian l. c., Spart. cp. 130 p. 134, Dio. 75, 8.

11) H. Cohen: Description historique de monnaies frappées sous l'empire romain communément appelées médailles impériales. Paris et London, t. III. 1860, p. 259 n. 225: L. Sept. Sev. Pert. Aug. Imp. IX. — Munificentia Aug. Hierher (jedenfalls nicht später) gehört die liberalitas Aug. II. Eckh. VII, 175. Spart. 14, 11. Herod. III. 8 p. 67 s.

12) Gegen Herodian III, 9 p. 69: *Διατρίψας δὲ ἱκανοὺς χρόνους ἐν τῇ Ρώμῃ* vgl. Spart. 14, 11 und Eckhel VII, 176: L. Sept. Sev. Pert. Aug. Imp. IX. Profectio Aug. vgl. mit der folg. Anmerkung.

13) Eckhel VII, 176: L. Sept. Sev. Pert. Aug. Imp. X. Tr. P. V. Cos. II.

14) Vgl. Cohen III. 260 ff. Nr. 430: L. Sept. Sev. Aug. Imp. XI. Parth. Max. — Vict. Parthicae oder Vict. Parthica maxima. — Nach Renier, Inscriptiones romaines de Algérie n. 1727 findet sich dort schon im Mai 198 eine Inschrift: Victoriae Parthicae Impp. Caesarum L. Septimi Severi Pii Pertinacis Aug. Arabici Adiaben Parth Max Et M. Aureli Antonini Augustor..... T. Aurelius Fortis Ad Dedic Idib Mais Saturnino Et Gallo Cos.

Sever bis 210[15]). Dies beweist zunächst, dass nach 198 keine grössern kriegerischen Erfolge mehr vorhanden sind. Hiemit stimmt die Angabe, dass Severus gleich nach Ktesiphons Fall wieder abgezogen sei und mit Vologäsus, dem parthischen Könige, Frieden geschlossen habe (Dio 75, 9, 3). Auf Ktesiphons Fall folgte allerdings eine zweimalige Belagerung Atras, sie misslang aber beide Male. Die Nähe Atras und Ktesiphons nötigt anzunehmen, dass der erste Angriff auf Atra gleich nach der Eroberung Ktesiphons geschehen sei. Aber auch für die zweite kann nicht mit Uhlhorn S. 26 f. eine längere Zeit der Vorbereitung, zu welcher Severus erst nach Syrien gegangen sei, in Anspruch genommen werden, denn die Belagerung selbst dauerte ja nur 20 Tage (Dio 75, 13). Wir werden also zwischen die erste und zweite Belagerung den Friedensschluss mit Vologäsus zu setzen haben, dürfen aber jedenfalls beide Belagerungen dem Jahr 198 zuweisen.

Aus dem Fehlen eines neuen Imperatorentitels nach 198 geht aber auch das hervor, dass nach Ktesiphons Fall keine bedeutendere militärische Unternehmung, ob nun mit glücklichem oder unglücklichem Ausgang, stattgefunden hat, denn jedenfalls hätte Sever, um sich in Rom keine Blössen zu geben, einen neuen Imperatorentitel angenommen[16]). Doch setzt Spartians Erzählung (16, 7) von einem dem Antonin zuertheilten triumphus Judaicus, idcirco quod et in Syria res bene gestae fuerunt a Severo einen jüdischen Krieg voraus (vgl. Uhlh. S. 39), wie denn auch Euseb in seiner Chronik eines jüdischen und samaritanischen Krieges gedenkt, dem aber aus dem oben erwähnten Grund eine wirkliche Bedeutung nicht beigemessen werden kann. Dass Sever von Atra nach Palästina aufgebrochen sei, erwähnt

---

15) Trib. Pot. XVIII. Imp. XII. Cos. III. bei Orelli-Henzen 920 vgl. mit 905 und 5492. Eckhel VII, 176.

16) Aehnlich Höfner S. 247: „Unmittelbar nach der Beendigung des parthischen Kriegs, im J. 198 hat Severus seine zweifache Versuche auf Atra gemacht, den Rest dieses und einen Teil des folgenden Jahres in Mesopotamien zugebracht und ist noch im Jahr 199 nach Antiochien zurückgekehrt."

auch Dio[17]). Man möchte geneigt sein, in diesem jüdischen Krieg die Erklärung für das Gesetz gegen den Uebertritt zum Judentum und Christentum[18]) zu suchen. Aber Spartian (cp. 16) gibt an, es sei geschehen, nachdem Severus zuvor den Bassian und sich in Antiochien zum Consul (für 202) ernannt habe, auf den Weg durch Palästina nach Aegypten. Das wäre also 201. Allerdings ist diese Angabe nicht zuverlässig, denn Spartian ist sich überhaupt über die Reihenfolge der Ereignisse im Orient nicht klar, wie dies oben sein Irrtum über Ktesiphons Fall gezeigt[19]). Daher liesse sich 201 nur als äusserste Grenze für jenes Edikt bezeichnen, welches aber schon 199 oder 200 erfolgt sein könnte. Doch setzt auch Euseb die Verfolgung der Christen unter Sever wie sie namentlich in Aegypten erging, in das Jahr 202[20]); ob zufolge bestimmter Ueberlieferung steht freilich dahin. — Uhlhorn verlegt die von Spartian 15,4 erwähnte Verfolgung der Ueberreste der Anhänger Nigers in das Jahr 200 als in die Zeit, während welcher Sever sich zum 2. Angriff auf Atra vor-

17) Hierhin, aber vielleicht auch zwischen den parthischen Frieden und den Angriff auf Atra, kann die Münze (Eckhel VII, 178, Uhlh. p. 30): Sev. Aug. Part. Max. — Profect. Augg. Fel. (Der Kaiser zu Pferde, den Sper in der Hand) verlegt worden. Jedenfalls gehört sie der Zeit vor 201 an, da von da an der Name Parthicus max. auf den Münzen von der Bezeichnung Pius abgelöst wird.

18) Spart. 16: In intinere Palaestinis plura iura fundavit. Judaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit. — Dio Cassius kann hierüber nichts berichtet haben, denn es liesse sich sonst nicht erklären, wie sein christl. Epitomator Xiphilinus — in dessen Auszug bekanntlich allein Dions römische Kaisergeschichte erhalten ist — diese für Christen so wichtige Thatsache sollte übergangen haben.

19) Spartian hat besonders Marius Maximus ausgeschrieben, vgl. J. J. Müller a. a. O. Marius Max. ist aber wol mit den Vorgängen in Rom, jedoch nicht mit denen im Orient gut bekannt vgl. Müller S. 151—58, Höfner S. 4—14.

20) Hist. eccl. VI, 2, 2 (ed. Heinichen 1868): *Λέκατον μὲν γὰρ ἐπεῖχε Σεβῆρος τῆς βασιλείας ἔτος.* Dass der kirchliche Schriftsteller Judas im 10. Jahr des Severus das Erscheinen des Antichristen erwartete, erklärt Euseb (h. e. VI, 7) aus dem heftigen Wüten der Verfolgung, doch bleibt fraglich, ob ihm jene Schrift des Judas selbst Anhalt für diese Vermutung gewährte.

bereitet habe. Oben hat es sich aber schon gezeigt, wie unwahrscheinlich eine solche längere Vorbereitung ist. Spartian setzt jene Verfolgungen in die Zeit der Rüstung zum Angriff auf Ktesiphon[21]). Ein fester Zeitpunkt ist für sie nicht gegeben, wahrscheinlich fallen sie bald nach dem zweiten Abzug von Atra, mit welchem auch Dio Cassius Hinrichtungen in Zusammenhang bringt (75,12). So wenig wie Spartian liefert auch Dio klare chronologische Anhaltspunkte für Severs weiteren Aufenthalt im Orient[22]), am wenigsten Herodian[23]). Dennoch hat Höfners Vermutung (a. a. O. S. 247) — welche mit Dio wesentlich zusammentrifft —, Severus sei schon 199 nach Aegypten gezogen, die Wahrscheinlichkeit für sich. Möglicher Weise spricht dafür auch ein von ihm auf diese Anwesenheit des Kaisers in Aegypten bezogenes, Sever von Decurionen in diesem Jahr (trib. pot. VII) daselbst gewidmetes Denkmal[24]).

Verhält es sich so, dann ist Severus von Aegypten wieder durch Palästina nach Syrien gegangen, denn in Antiochien ernennt er 201 sich und Bassian zum Consul des nächsten Jahres. Auf dem Landweg ist er dann durch Mösien und Panonien nach

21) Spart. vita Sev. 15, 4: Inter haec (während Severus den parthischen Krieg vorbereitete) Pescennias reliquias Plautiano auctore persequebatur, ita ut nonnullos etiam ex amicis suis quasi vitae suae insidiatores appeteret. Aus Dio 75, 10, 2. 3 vgl. mit 75, 14, 1 erhellt, dass Spartian Verschiedenes confundirt.

22) Dio erzählt (l. 75 cp. 13) nach der Belagerung Atras sei Severus nach Palästina gezogen. Dann habe er Aegypten bis an die äthiopische Grenze bereist und alle seine Geheimnisse erforscht. Es folgen Gewalttätigkeiten Plautians und die Feier der Decennalien in Rom.

23) Wie chronologisch irreführend für sich allein die Angaben der Schriftsteller über diese Zeit sind, zeigt die aus ihnen geschöpfte Darstellung des Ganges der Ereignisse bei Kellner Tüb. theol. Quartalschrift 1871, Hft. 4, S. 593—597. Nachdem Kellner nämlich aus Herodian (s. ob. Anm. 12) erschlossen, dass Severus nach dem Gericht über Albins Anhänger längere Zeit in Rom geblieben sei, nimmt er an, Sever sei im Frühjahr 200 nach Syrien gezogen und habe Ende Sommer 201 den eigentlichen Zug gegen die Parther unternommen, nachdem er zuvor nach seinem Unglück gegen Atra die Anhänger des Pescennius Niger verfolgt. Im Spätherbst 201 habe er Ktesiphon genommen. — Die Münzen und Inschriften beweisen deutlich die Unrichtigkeit dieser Darlegung.

24) Corpus inscript. latinarum III, 14.

Rom zurückgekehrt (Herodian III, 10,1). — Will man aber auf Grund der Angaben Spartians den Besuch in Aegypten erst nach dem Aufenthalt in Antiochien 201 setzen, so muss man annehmen, dass Severus zu Schiff nach Rom zurückgekehrt ist[25]). Jedenfalls aber ist festzuhalten, dass vielleicht schon zu Anfang, spätestens bis Mitte 202 Severus in Rom angelangt war. Denn alle Münzen, welche die Rückkunft der Kaiser und die Hochzeit des Bassian mit der Plautilla feiern, sind mit dem Jahr 202 bezeichnet[26]), wie es denn auch natürlich war, dass Severus die Feier seiner Decennalien zu Rom begehen wollte. — Dabei wurde die liberalitas III. gegeben[27]).

Bis 208 bleibt nun Severus in friedlicher Regierung in Rom. In diesem Jahre beginnt der Feldzug gegen Britannien (Eckh. VII, 206) und Geta wird zum Augustus ernannt[28]). Nach Severs Tod 211 werden Antonin und Geta Kaiser, bis bald darauf jener diesen ermordet und nun allein bis 217 regirt.

2. Die Abfassungszeit der vormontanistischen Schriften Tertullians.

Ist einerseits allgemein anerkannt, dass Tertullians Mon-

25) So Uhlhorn S. 11 nach Eckhel VII, 202. Doch kann die dort angezogene Münze mit dem Dreiruderer auch auf die Ueberfahrt über das adriatische Meer bezogen werden, vgl. Höfner S. 248 Anm. 81. Aber andererseits weist allerdings Uhlhorn S. 31 Anm. 1 treffend darauf hin, dass das Cod. Just. II, 32, 1 aufbewahrte Gesetz mit der Unterschrift A. A. Antonio P. P. XV. Kalend. April. Sirmii A. A. III. et I. coss. nicht mit D. D., sondern mit P. P. bezeichnet, d. h. nicht datum, sondern positum ist, also — was auch Höfner S. 246—248 wieder übersehen hat — die Anwesenheit der Imperatoren zu Sirmium wenigstens nicht beweist, wenn gleich wahrscheinlich macht.

26) Vgl. Uhlhorn S. 31 Eckh. VII, 181. Cohen III. v. 361 n. 5: Sever. P. Aug. P. M. Tr. P. X. Cos. III. — Advent. Augg. — Anton. P. Aug. Pon. Tr. P. V. Cos. — Advent. Augg. — III. p. 450 n. 1: Anton. P. Aug. Pon. Tr. P. V. Cos. — Plautilla Augusta. — Höfner S. 245 Anm. 68. S. 270 Anm. 12. 13.

27) Eckhel VII p. 182: Severus Pius Aug. Lib. Aug. III. P. M. Tr. P. X. Cos. III. — Dio 76, 1, 1. Herod. III, 9, 15.

28) Gegen Kellner, Tüb. Quartalschrift 1870 S. 548 ff., welcher dies bestreitet, vgl. den Nachweis bei Eckhel VII, S. 187.

tanismus für ihn nicht etwas zufälliges, sondern in seiner ganzen christlichen Stellung und Entwicklung wol motivirtes war, so kann andererseits aber auch nicht bezweifelt werden, dass die Anerkennung der montanistischen neuen Prophetie einen bedeutsamen Wendepunkt in Tert.'s Leben und Wirken darstellt. Der Uebertritt zum Montanismus wird darum auch in der schriftstellerischen Tätigkeit Tert.'s einen Abschnitt bilden, welcher der chronologischen Untersuchung seiner Schriften zu Grunde zu legen ist.

a. Die apologetischen Schriften [1]).

Keine der Schriften T.'s ist durch so deutliche Beziehungen auf gleichzeitige geschichtliche Ereignisse wie das Apologetikum und ad martyres (über adv. Marcionem lib. I s. u. 3, a) geeignet für eine chronologische Untersuchung den Ausgangspunkt zu bilden[2]).

Das Apologetikum ist veranlasst durch das auch kürzlich wieder eingehaltene gerichtliche Verfahren, diejenigen, welche sich als Christen bekannt hatten, nun ohne weitere Untersuchung zu verurteilen und zu bestrafen[3]). Daraus erhellt, dass in Carthago, vielleicht auch an andern Orten, eine Verfolgung stattfand, was auch andere Bemerkungen voraussetzen[4]).

---

1) Die Schrift ad martyres füge ich wegen des Zusammenhangs mit den apolog. Werken diesen ein.

2) Ich citire nach Oehlers Ausgabe, welche im 1. Band die apolog. und praktisch-ascetischen, im 2. Band die dogmatisch-polemischen Schriften Tert.'s enthält.

3) Apol. 1: Si non licet vobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice praesidentibus ad iudicandum, palam dispicere et coram examinare, quid sit liquido in caussa christianorum, si ad hanc solam speciem auctoritas vestra de iustitiae diligentia in publico aut timet aut erubescit inquirere (vgl. Justin. apol. I, 3. 4. Athenag. suppl. cp. 1. 2), si denique quod proxime accidit domesticis iudiciis (so die Handschriften, auch [aber mit unrichtiger Interpretation von Verurteilung durch Hausherren] Oehler, andere lesen gegen den Zusammenhang indiciis) nimis operata infestatio sectae huius obstruit defensioni, liceat veritati vel occulta via tacitarum literarum ad aures vestras pervenire.

4) Cp. 50 p. 301: Nam et proxime ad lenonem damnando Christianam potius quam ad leonem confessi estis labem pudicitiae apud nos atrociorem omni poena et omni morte reputari.

Die Verfolgung ergeht zwar teilweise auf Veranlassung kaiserlicher Gesetze [5]), aber als eines solchen wird nur des Reskripts Trajans Erwähnung getan. Ist nun dies gleich noch kein zwingender Beweis dafür, dass das Edikt Severs gegen die Christen noch nicht erschienen, konnte vielmehr Tert., welcher darauf abzielt, Christenverfolgungen nur als Sache schlechter Kaiser hinzustellen (cp. 5), absichtlich das Edikt Severs verschweigen, so ist doch ein solches Umgehen des Punktes, auf welchen es gerade vor Allem ankam, von vornherein sehr unwahrscheinlich. Noch weniger stimmte es aber, falls die Verfolgung auf Severs Edikt hin erging, das Severus cap. 4 constantissimus principum genannt wird, während es im folgenden Cap. heisst: Quales ergo leges istae quas adversus nos soli exercent impii, iniusti, turpes, truces, vani, dementes [6]). Demnach ist das Apologetikum mindestens vor 202, wenn nicht schon vor 200, abgefasst (s. o.). — Andererseits ist es geschrieben nach Besiegung des Niger und Albinus [7]), als Severus als Herrscher schlechthin anerkannt war [8]).

Näher charakterisirt Tert. die Zeit cp. 35 p. 247: Sed et qui nunc scelestarum partium socii aut plausores cotidie revelantur, post vindemiam paricidarum racematio superstes, quam recentissimis et ramosissimis laureis postes praestruebant, quam elatissimis et clarissimis lucernis vestibula nebulabant, quam cultissimis et superbissimis toris forum sibi dividebant. Viel-

---

5) Vgl. cp. 37 p. 249: Quotiens enim in Christianos desaevitis, partim animis propriis, partim legibus obsequentes.

6) Ganz unzweideutig wäre die Sachlage, wenn es weiter hiesse: quas (sc. leges contra Christianos) — — nullus Pius nullus Severus impressit, wie einige Handschriften darbieten, aber höchst wahrscheinlich ist nullus Verus zu lesen. — Im Uebrigen vgl. Mosheim a. a. O. § 46 S. 494—8. — Apol. 21 p. 195 wird die jüdische Religion licita genannt, was sie nach Severs Edict für zu ihr Uebertretende, um welche es sich dort handelt, nicht gewesen wäre.

7) Apol. 35 p. 245: Nihil (ironisch) hosticum de ipso senatu, de equite, de castris, de palatiis ipsis spirat. Unde Cassii et Albini?

8) Apol. 4 p. 128: Nonne vanissimas Papias leges — — heri Severus, constantissimus principum, exclusit.

leicht beziehen sich auch auf gleichzeitige Vorgänge die bald folgenden Worte: Eadem officia dependunt et qui astrologos et aruspices et augures et magos de Caesarum capite consultant. — Hieraus ist klar:

1. Dass zur Zeit der Abfassung der Schutzschrift täglich direkt und indirekt an staatsfeindlichen Parteien Beteiligte entdeckt wurden.

2. Diese waren teils Genossen jener Parteien, teils solche, die ihnen Beifall gespendet hatten, nicht aber bildeten sie deren gesammten Bestand. Schon darum verbietet sich mit Des. Heraldus hier an Plautian und seine Anhänger zu denken.

3. Ihr Entdecktwerden nennt Tert. eine übrig gebliebene Nachlese nach der grossen Weinlese der Hochverräter. Die eigentlichen Staatsfeinde hat also ihr Geschick erreicht, die welche nun gestraft werden, sind nur einzelne gegen die grosse Menge jener, obwol auch ihrer nicht wenige gewesen sein müssen (cotidie revelantur; forum sibi dividebant).

4. Die jetzt als Hochverräter ans Licht Gezogenen hatten gehofft und gesucht, als solche verborgen zu bleiben, und zu dem Zweck bei der Feier der gaudia publica sich auf das Lebhafteste beteiligt.

5. Die Art dieser Betheiligung beweist, dass sie den vornehmsten und reichsten Classen angehörten.

6. Vielleicht traf manche die Anklage hochverräterisch Astrologen u. s. w. über die Lebensdauer der Kaiser befragt zu haben (vgl. Spartian 15, 5), aber Sicheres ergibt sich hieraus nicht, da dergleichen oft vorkam (vgl. le Nourry bei Oehler III S. 109).

Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dass die hier erwähnten gaudia publica mit ihren Bekränzungen, Illuminationen, Anfüllung des Forums mit prachtvollen Kissen nach Rom gehören. Dies ist daher auch der Schauplatz, wo die socii aut plausores scelestarum partium sich befinden, und nicht etwa Syrien[9]), woher Tert. keine Kunde über ihre Beteiligung an

9) Gegen Uhlhorn S. 32, Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen. I, 1, 2. Zürich, 1868. S. 130. Auch Hauck a. a. O. S. 57, Anm.

etwaigen dortigen Feiern hätte erlangen können, so wenig wie über tägliche Bestrafung solcher mit Severus aus Rom dorthin gezogener heimlicher Staatsfeinde. Jene gaudia publica können weil vor 202 nur die sein, welche zu Rom bei Severs siegreicher Rückkehr aus Gallien statt hatten. Nicht aber die staatsfeindlichen Parteien selbst, sondern nur ihre verborgenen Anhänger haben jene Feiern zu Bezeugungen ihrer Ergebenheit benutzt. Die Parteien sind darum Niger und Albinus und ihr öffentlicher Anhang, und die vindemia parricidarum ist die Niederlage beider in Kleinasien und Gallien[10]). Die Tödtung vieler nobiles in Rom (Spart. 13 f., Dio 75, 8. 9,1, Herod. III, 8) nach Severs Einzug daselbst kann mit der schon vorhergegangenen vindemia paricidarum nicht gemeint sein (gegen Uhlh. S. 44). Denn es ist von vornherein unzweifelhaft, dass jene Römer durch einen möglichst glänzenden Empfang Severs Zorn zu beschwichtigen gesucht haben werden. Da sie ausserdem als Vornehme, zum Teil als Senatoren von den Geschichtsschreibern der spätern Kaiserzeit bezeichnet und ihrer nicht wenige — wenn gleich nur einzelne gegenüber den vielen in Kleinasien und Gallien Gefallenen — namhaft gemacht werden, so passt auf sie wie das 2.[11]) und 3., so auch das 4. und 5. aus der Stelle Tert.'s Apol. 35 gewonnene Merkmal. Andererseits kann allerdings nach Spart. 13 das Verfahren gegen Albins Anhänger ein summarisches gewesen zu sein scheinen, während das cotidie revelantur Tert.'s beweist, dass das gerichtliche Einschreiten gegen jene Staatsfeinde sich durch einige Zeit hindurchgezogen haben muss. Jedoch eben durch Spartian werden wir unterrichtet, dass eine

---

2 hält Uhlhorns Untersuchung über die Abfassungszeit des Apologetikums für abschliessend.

10) Wozu die unmittelbare Bestrafung ihres Anhangs daselbst gehört, vgl. Spartian 12, 1. 7: Ultus igitur graviter Albinianam defectionem interfectis plurimis, genere quoque eius extincto, iratus Romam et populo et senatoribus venit.

11) Böhringer a. a. O. S. 130 erklärt entschieden mit Unrecht die nach Spartian 13 Getödteten für die ganze Partei; werden sie doch vielmehr gerade, weil sie die Partei Albins unterstützt hatten oder ihr zuneigten, verfolgt.

Verfolgung vermeintlicher oder wirklicher Gegner des Kaisers während des ganzen (etwa 3 monatlichen s. o.) römischen Aufenthalts Severs, oder doch wie zu Anfang so auch zu Ende desselben ergangen sei. Zur Zeit seines Aufbruchs in den Orient, erzählt Spartian, habe Severus viele derer, die ihn bei seiner Einzugsfeier begrüsst hatten, tödten lassen, cp. 14, 11 ff.: Profectus dehinc ad bellum Parthicum est edito gladiatorio munere et congiario populo dato. Multos inter haec causis vel veris vel simulatis occidit. Damnabantur autem plerique, cur iocati essent, alii cur tacuissent, alii cur pleraque figurate dixissent, ut „ecce imperator vere nominis sui, vere Pertinax, vere Severus". Da dies aufs Genauste mit Tert.'s Bemerkungen stimmt, hierbei auch das cotidie revelari geschehen musste, so kann weiter kein Zweifel sein, dass diese Gerichte es sind, auf welche Tert. anspielt. Severs Aufenthalt zu Rom dauerte von Sommer bis Herbst 197; bei seiner Kürze müssen jene Bestrafungen fast die ganze Zeit angehalten haben. In diese Zeit nun, wahrscheinlich in den Herbst 197, fällt also die Abfassung des Apologetikum[12]).

Dies Resultat wird bestätigt durch die Schrift ad martyres. An eingekerkerte Christen in Afrika[13]) ist sie gerichtet[14]). Diese erwarten Tod und Martern[15]). Noch hat dieselben schwerlich einer der Märtyrer erlitten, sonst fände sich eine Anspielung darauf. Aber die Strafen, auf welche sie gefasst sein mussten, sind: gladius, crux, rabies bestiarum, ignis, tormenta cp. 4; fast die gleichen, deren das Apologetikum gedenkt[16]). Und durch

---

12) Mosheim schreibt das Apologetikum dem Jahr 198 zu, Nösselt und Hesselberg 199, Pamelius, le Nourry, Uhlhorn, Böhringer 200, Kellner 201, (Cave 202), Joh. Caye bald nach 204, Allix 217 (Georgius 193, Capellus 196).

13) Cp. 2: Iudicia denique non proconsulis, sed Dei sustinet.

14) Cp. 1: Benedicti martyres designati.

15) Cp. 4: Colloquatur spiritus cum carne de communi salute, nec iam de incommodis carceris sed ipso agone et proelio cogitans.

16) Apol. 12: Crucibus et stipitibus imponitis Christianos. Ungulis deraditis latera Christianorum. Cervices ponimus. Ad bestias impellimur. Ignibus urimur. In metalla damnamur.

dieselben Beispiele ermuthigt Tert. zur Standhaftigkeit in ad martyres, welche er in den apolog. Werken anführt [17]). — Die Abfassungszeit von ad martyres lässt der Schluss klar erkennen: Ad hoc quidem vel praesentia nobis tempora documenta sint, quantae qualesque personae inopinatos natalibus et dignitatibus et corporibus et aetatibus suis exitus referunt hominis causa, aut ab ipso, si contra eum fecerint, aut ab adversariis eius, si pro eo steterint. Der homo, um dessentwillen so viele den Tod erleiden, kann nur der Kaiser Severus sein. Demnach sind Albinus und Niger bereits besiegt, dass sie schlechtweg als seine Gegner bezeichnet werden. Das Gericht ist aber ganz offenbar das von Spartian 12 ff. erwähnte über vornehme Römer [18]). Also gehört die Schrift ad martyres und die bezügliche Verfolgung dem Sommer oder Herbst 197 an [19]). Die Praesensform referunt beweist aber, dass jenes Gericht noch fortdauerte, nicht mit einem Akt der Bestrafung abgeschlossen war. Dies ist aber dieselbe Situatian, welche auch das Apologetikum voraussetzt. Somit werden wir beide Schriften ad martyres und apologeticum in dieselbe Zeit zu setzen haben, so dass T. mit der Abfassung des Apologetikum beschäftigt war, als er ad martyres schrieb, mag

---

17) Ad mart. 4. Mucius, Heraclitus, Empedocles, Peregrinus, Dido, Asdrubalis uxor, Regulus, Cleopatra, meretrix Atheniensis, flagellatio apud Lacedaemonas.

Apol. 50. Mucius, Empedocles, Carthaginis conditrix, Regulus, Anaxarchus, Attica meretrix, Zeno, Laconum flagella.

Ad nat. I, 18. Regulus, regina Aegypti, Dido, Hasdrubals Weib, mulier Attica, Laconica gloria.

Vgl. auch ad mart. cp. 5 mit ad nat. I, 18.

18) Spartian, vita Severi 12, 1 p. 133: Interfectis innumeris Albini partium viris, inter quos multi principes civitatis, multae feminae inlustres fuerunt, omnium bona publicata sunt aerariumque auxerunt. Und ep. 13 nach Aufzählung der getödteten Senatoren §. 8. Horum igitur tantorum ac tam illustrium virorum, nam multi in his consulares, multi praetorii, omnes certe summi viri fuere.

19) Anders neuerdings Kellner Tüb. Quartalschrift 1870 S. 591, aber nur darum, weil uns ausser scyllitanischen Märtyrern und den Genossen der Perpetua keine grössere Märtyrerzahl aus jener Zeit bekannt ist, welche längere Zeit im carthagischen Gefängniss ihrer Bestrafung wartete.

er jenes so viel grössere Werk auch früher angefangen und später vollendet haben.

Nach dem Apologetikum, aber schwerlich lange nachher, ist de testimonio animae geschrieben. Auf das Apologetikum wird in diesem Schriftchen hingewiesen[20]; überhaupt ist es nur eine weitere Ausführung von Apologet. 17[21]).

Sehr schwierig gestaltet sich die Verhältnissbestimmung der beiden Bücher ad nationes zum Apologetikum. Zwar das lässt sich bei der nahen Verwandtschaft, welche ad nationes und apol. mit einander haben, behaupten, dass beide bald nach einander geschrieben sind, und Grotemeyer hat für seine entgegengesetzte Ansicht, dass nämlich Tert. die Bücher ad nationes erst als Montanist geschrieben habe[22]), keine Gründe von Bedeutung beizubringen gewusst[23]).

Für die Bestimmung des Verhältnisses der Schutzschrift zu der ad nationes ist vor Allem zu beachten, dass wir es mit 2 durchaus selbstständigen Werken zu thun haben[24]). Dies zeigt schon die Verschiedenheit der Adressaten. Denn während das

---

20) Test. anim. cp. 5: At enim cum divinae scripturae, quae penes nos sunt — —, multo saecularibus litteris, vel modica tantum aetate aliqua, antecedant, ut suo loco edocuimus, nämlich apolog. 19.

21) Seinerseits wird de test. an. wieder angeführt de carne Christi cp. 12: Plenius haec prosequitur libellus, quem scripsimus de testimonio animae.

22) Ueber Tertullians Leben und Schriften I. Mit einem Exkurs über die Schrift ad nationes. Kempten (Gymnas.-Progr.) 1863. S. 15—24.

23) Denn weder stellen die Schriften ad nationes eine, wie Grotemeyer meint, schlimmere Lage der Christen dar — auch war 204—208 die Lage der Christen gar nicht schlimmer —, noch beweisen sie einen düstern Sinn — in de pallio, welches T. etwa 209 geschrieben (s. u.) übrigens herrscht heitere Laune, vgl. Hess. 124 —, noch lässt es sich absehen, warum ein Schriftsteller nicht zugleich an das heidn. Publikum und die Provinzialpräsiden, zwei so viel Gleiches enthaltende Schriften sollte verfasst haben. — Zwischen 204 und 208 ist weder Raum noch Veranlassung zu einer Schrift wie ad nat. gegeben.

24) Gegen Muenter, Primordia ecclesiae Africanae, Hafniae 1828, p. 213, Kaye a. a. O. S. 715, Neander a. a. O. S. 58.

Apologetikum an die praesides der Provinzen gerichtet ist[25]), so ad nationes an das heidnische Volk überhaupt[26]), allerdings die praesides mit einbegriffen[27]). Die Selbstständigkeit beider Werke wird andererseits aber auch bestätigt durch die analogen apologetischen Schriften eines Justin[28]), Apollinaris[29]) und Miltiades[30]).

Welchem der beiden Werke, ob der Schutzschrift oder ad

---

25) Vgl. Cp. 1. p. 111: Romani imperii antistites — — in ipso fere vertice civitatis praesidentibus. — 2 p. 117: O quanta illius praesidis gloria (vgl. die entspr. Stelle ad nat. I, 2 p. 308). — 2 p. 120: Hoc imperium cuius ministri estis. — 9 p. 146: ex ipsis etiam vobis iustissimis et severissimis in nos praesidibus. — 30 p. 235. Hoc agite, boni praesides, extorquete animam Deo supplicantem pro imperatore. — 37 p. 249: in Christianos desaevitis, partim animis propriis partim legibus obsequentes. — 49 p. 296: de qua iniquitate saevitiae non modo caecum vulgus exsultat, sed et quidam vestrum, quibus favor vulgi etc. — 50 p. 300: Sed hoc agite, boni praesides, meliores multo apud populum si illis Christianos immolaveritis. — In Betreff der praesides vgl. Macer: Praesidis nomen generale est, eoque et proconsules et legati Caesaris et omnes provincias regentes, licet senatores sunt, praesides appellantur; proconsulis appellatio specialis est (Digest. I, 18, 1), bei Waddington: Fastes de provinces Asiatiques de l'empire Romain. Paris 1872. S. 17.

26) I. cp. 7 p. 319. Miserae atque miserandae nationes. 17 p. 342: Hostes populi nuncupamur. Ita vero sit, cum ex vobis nationibus quotidie Caesares et Parthici et Medici et Germanici fiant. Hoc loco Romana gens viderit in quibus (unter den Christen oder den Heiden) indomitae et extraneae nationes. — 20 p. 346: iniquissimae nationes. — II, 1: miserandae nationes.

27) Ad nationes I, 2: Praesides — exquiritis.

28) Vgl. Euseb. Kirchenq. IV. 18, wo die beiden neben seinen zwei Schutzschriften verfassten apologetischen Werke Justins als *πρὸς Ἕλληνας* bezeichnet werden.

29) Nach Eus. IV, 27 hat er neben seiner (nach Eus. V, 5 vgl. mit apol. 5. vielleicht Tert. bekannten) Apologie an den Kaiser eine populäre *πρὸς Ἕλληνας* in 5 Bdn. verfasst.

30) Aehnlich wie Tert., der nach adv. Val. 4 ihn kennt und in gleicher Weise seine Rhetorik in den Dienst der Kirche gestellt hat, hat nach Eus. V, 17 Miltiades 2 Bücher *πρὸς Ἕλληνας* und (ebensoviele) *πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἀρχόντας* (d. i. die Präsides vgl. Valesius z. d. St.) geschrieben.

nationes, die Priorität zukommt[31]), lässt sich weder aus dem proxime apol. 16 und nuper (oder nec adeo nuper) ad nat. I, 14 für dasselbe Ereigniss noch aus der Wahrscheinlichkeit, dass sei es das Volk oder die praesides zuerst anzureden gewesen seien, noch aus der grössern Vollkommenkeit des Apologetikum entscheiden, sondern nur aus einem genauen Vergleich der beiden Schriften gemeinsamen Stellen mit ihren Quellen und Untersuchung der in ad nationes sich auf das Apologetikum zu beziehen scheinenden Bemerkungen.

Was zunächst jenen Vergleich anlangt, so ist insonderheit das Verhältniss zum „Octavius" des Minucius Felix zu prüfen. Die Abhängigkeit Tert.'s von dieser Schrift gilt allgemein mit Recht als erwiesen, seit Ebert den Nachweis dafür geliefert hat[32]). Der Octavius ist ganz, aber mit viel Geschick, nach dem Vorbild der Schrift Cicero's de natura deorum angelegt[33]). Nun findet sich das, was aus Cicero geflossen ist, allerdings bei Tert. nur selten wieder, vielmehr pflegt, wo im Octavius die Beziehung zu Cicero klar beginnt, die Berührung mit Tert. aufzuhören[34]).

---

31) Für die Priorität von ad nationes haben sich ausgesprochen: le Nourry S. 138 f., Münter S. 134 coll. 213, Neander S. 58, Uhlhorn S. 41, Böhringer S. 285 f., Hauck s. 57 Anm. 2.für die des Apologetikum: Nösselt S. 565, Hesselberg S. 50 f., Grotemeyer S. 7, Ebert „Geschichte der christl. lateinischen Literatur" Lpz. 1874, S. 40 f.

32) „Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix" 1868. (Im 5. Band der Abhandl. der philol. Classe der k. sächs. Ges. d. Wiss.) Wenn Ebert S. 59 ff. in dem „Volo et ritus vestros recensere" apol. 14 eine aus Octav. 24, 2: quorum ritus si percenseas ridenda quam multa geflossene Bemerkung sehen will, welche das Apologetikum als sehr eilig geschrieben erweise, irrt er sich. Vielmehr hat man mit Recht apolog. 14 statt ritus risus lesen wollen. Die Richtigkeit dieser Vermuthung beweist die apol. 14 parallele Stelle ad nat. I, 10 p. 328: Derisus vero etc. und derisores inveniamini. Eine Emendation des volo in nolo (so Havercamp u. Rönsch a. a. O. S. 31) ist dagegen unnötbig.

33) Vgl. Ernst Behr, der Octavius des M. Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Cicero's Büchern de natura deorum. Gera 1870.

34) So ist Octav. (ed. Halm) 18, 5—11. 19, 14. 21, 4—9 selbstständig. 23, 2—5 ist die Berührung mit nat. deor. I, 16, 42 sehr los. Wieder ganz

Das bringt aber der verschiedene Charakter beider apolog. Schriften mit sich. Auch genügt schon der Nachweis einiger solcher Stellen, wo Cicero dem Minucius Original war und auch Tert. literarischen Zusammenhang mit Minuc. verräth, und solche finden sich de nat. deor. II, 2, 6, Oct. 27, 4, apolog. 22 p. 209 (vgl. Ebert S. 49), de divinat. II, 56, Oct. 26, 6, apol. 22 p. 209 (Ebert ib.). Dass aber Tert. an allen den Stellen, welche im Apol. und Octav. sich gleichen, nicht die Quelle sein kann, hat Ebert evident gezeigt. Dafür spricht die Octav. 25 wohl motivirte — und wenigstens der in cp. 25 widerlegte Einwand des Cäcilius cp. 1—3 berührte sich mit nat. deor. II, 3, 8, —, bei Tert. apolog. 25 nur nachträglich eingeschobene [35]) Stellung, welche den Nachweis, dass nicht ihre Frömmigkeit den Römern ihre Weltherrschaft gebracht, einnimmt. Noch entschiedener die Verwechslung des Octav. 21, 4 namhaft gemachten Cassius, welcher Cassius Hemina war, in apol. 10 und ad nat. II cp. 12 mit Cassius Severus. Ferner ist die Anmerkung 40 wiedergegebene Stelle zu beachten, wo die natürliche Darstellung des Minucius gegenüber der geschraubten Tert.'s den Charakter der Ursprünglichkeit trägt, ja die Amazones bei Tert. nur durch die Virg. Vest. des Minuc. veranlasst sind (Ebert S. 45). — Manches mögen Minucius wie Tertullian aus einer dritten apologetischen Schrift geschöpft haben (vgl. z. B. Octav. 23, 2—7, apol. 14 p. 168, nat. I, 10 p. 328 mit Athenagoras suppl. 21) [36]), aber trotz dessen bleibt dem Octavius der Vorgang gesichert und behält das Verhältniss zu demselben für die Frage nach der Priorität von apol. oder ad nationes ihre Bedeutung. Nun ist aber die Verwandtschaft zwischen Octavius und Apologetikum ungleich grösser als zwischen Octavius und ad nationes. Man vergleiche z. B. folgende Stellen:

---

selbständig sind 23, 9—13. 24. 25. 26, 7—12. 27 ff. vgl. Behr a. a. O. S. 30 f.

35) Quoniam tamen Romani nominis proprie mentio occurit, non omittam congressionem etc.

36) Fehlt es doch auch nicht an Stellen, in welchen der Eindruck der Originalität bei Tert. ist z. B. die Angabe über dem Saturn in Afrika dargebrachte Rinderopfer apol. 9 und Octav. 30, 3, wobei sich Tert. auf

Octavius. 28, 2.	Apol. 1 p. 116.	Ad nat. I, 1 p. 306.
ut Christianus reus nec erubesceret, nec timeret et unum solummodo, quod non ante fuerit paeniteret.	Christianus vero quid simile? Neminem pudet, neminem paenitet, nisi plane retro non fuisse.	Christiani vergo quid tale consequuntur? Neminem pudet, neminem paenitet, nisi tantum pristinorum.

Im Apologetikum ist der Gedanke des Octavius einfach wiedergegeben, in ad nationes aber zu mehr direktem Angriff auf heidn. Wesen verschärft [37]). Und wie hier und an andern dem Octavius, Apolog. und ad nationes gemeinsamen Stellen [38]) die beiden ersteren sich näher berühren als Octavius und ad nationes, so zählt das Apolog. auch eine Reihe ihm allein eigentümlicher Beziehungen zum Octavius [39]). Aber andererseits zeigt doch selbst an Stellen, wo die grössere Verwandtschaft mit Octavius auf Seiten des Apol. ist, auch ad nationes ihm besondere Beziehungen zu jener Schrift [40]), so dass anzunehmen ist, Tert. habe bei Abfassung

---

ein bestimmtes Zeugniss beruft, während Octav. nur allgemein redet; ferner apol. 9 wird der dem Jupiter dargebrachte bestiarius von den Heiden zur Entschuldigung als malus homo bezeichnet und fast nur so könnte Octav. 30, 4 desselben Bezeichnung als malus und noxius homo sich zu erklären scheinen.

37) Hauck S. 57 Anm. 2 vergleicht Oct. 25: Romani non ideo tanti, quod religiosi sed quod impune sacrilegi mit apol. 25: Non ante religiosi Romani quam magni ideoque non ob hoc magni quia religiosi und ad nat. II. 17: Non ante religiosi quam maiores quia religiosi als für die Priorität von ad nat. II. sprechend. Mir scheint eher das Gegenteil zu erhellen.

38) Vgl. besonders Octav. 30, 3—6 mit apol. 9 und ad nat. I, 15. Ferner Octav. 21, 4 ss. mit apol. 10 und ad nat. II, 12, namentlich

Octav. 21, 4.	apol. 10 p. 155.	ad nat. II, 12 p. 381.
Scit hoc Nepos et Cassius in historia, et Thallus ac Diodorus hoc loquuntur.	neque Diodorus Graecus aut Thallus, neque Cassius Severus aut Cornelius Nepos — — aliud promulgaverunt.	Legimus apud Cassium Severum, apud Cornelios Nepotem et Tacitum, apud Graecos quoque Diodorum.

39) Vgl. Octav: 18, 8. 11 mit apol. 17, Octav. 19, 14 mit apol. 46 p. 282, Oct. 23, 10—12. 24, 1 mit apol. 12, Oct. 27 mit apol. 22 s. 27, Oct. 28, 8 mit apol. 24 p. 218, Oct. 34, 35 mit apol. 48.

40) Vgl. 23, 1 ss. mit apol. 14 p. 168 und ad nat. I, 10 p. 329, Oct. 31, 3 f. mit apol. 9 p. 150 ss. und ad nat. I, 16, endlich

beider Werke den Octavius benutzt. Daher kann ein zwingender Beweis auf die grössere Abhängigkeit des Apologetikums vom Octavius für die Priorität jener Schrift vor ad nationes nicht gegründet werden, nur grössere Wahrscheinlichkeit spricht für dieselbe. Gesichert ist die frühere Abfassung des Apologetikum nur dann, wenn auch die Hinweise auf dasselbe in ad nationes mit ihr in Einklang stehen.

Mit Unrecht sehen Ebert und Grotemeyer schon das Vorkommen solcher Hinweise als Beleg für die Priorität des Apologetikums an. Wird vielmehr an allen jenen in Frage kommenden Stellen, nämlich auch ad nat. I cp. 10, das Apologetikum gemeint, so werden Böhringer (S. 286) und Hauck (S. 57 Anm. 2) Recht behalten, wenn sie daraus die spätere Abfassung desselben erschliessen.

Ad nationes I, 3 ist die Beziehung auf das Apologetikum kaum zu bezweifeln. Tert. hat nämlich bemerkt, wie das ganze gerichtliche Verfahren gegen die Christen Zeugniss davon ablege, dass nur der Christenname gehasst werde. Sed dum, fährt er fort, haec ratio suo loco ostenditur, vos quam inaequimini ad expugnationem nominis edite. Jene Verfahrungsweise in den Christenverfolgungen schildert Tert. apol. 2 (in ihrem tiefern Grund apol. 27). Aber die dum eigentümliche präsentische Form lässt nicht mit Sicherheit entscheiden, ob an ein früheres, gleichzeitiges oder auch noch zukünftiges Werk gedacht ist, doch liegt am nächsten den Nachweis, auf welchen Tert. sich

---

Octav. 25, 12.
Et tamen ante eos Deo dispensante diu regna tenuerunt Assyrii, Medi, Persae, Graeci etiam et Aegyptii, cum Pontifices et Arvales et Salios et Vestales et Augures non haberent.

apol. 26.
Videte igitur ne ille regna dispenset, cuius est et orbis etc. Regnaverant et Babylonii ante Pontifices et Medi ante Quindecemviros et Aegyptii ante Salios et Assyrii ante Lupercos et Amazones ante Virgines Vestales.

ad nat. II, 17.
Regnum universae nationes — habuerunt, ut Assyrii ut Medi ut Persae ut Aegyptii. —
Quaerite quis temporum vices ordinavit. Idem regna dispensat.

beruft, als bereits geliefert anzunehmen. — Ad nationes I, 7 [41]) kann sich auf cap. 19 beziehen, bietet daher keinen Anhaltspunkt. — Ad nat. I, 10 sagt Tert., die Heiden möchten immerhin alle giftigen Pfeile über die Christen ausschütten, er werde nicht ablassen sie zurückzudrängen, at postmodum obtundentur expositione totius nostrae disciplinae. Hier kann eine Beziehung auf das Apologetikum stattfinden, denn in der That trägt dasselbe im Vergleich zu der rein negativen Tendenz der Bücher ad nationes mehr einen positiven Charakter (vgl. Hess. S. 59 ff.) Aber doch beherrscht die positive Darlegung der christlichen Disciplin das Apol. nicht in dem Grad (vgl. bis Cap. 16), wie nach jener Aeusserung zu erwarten wäre, und es verhält sich zu ad nat. nicht schlechtweg wie der 2. zum 1. Theil Eines Ganzen (gegen Böhringer S. 286). Daher bleibt durchaus die Möglichkeit offen stehen, dass Tert. wie er das Apol. 17 angedeutete Zeugniss der Seele selbstständig in de testimonio animae behandelte, so auch für das heidn. Publikum eine positive Darlegung des christl. Glaubens liefern wollte, welche entweder verloren gegangen ist — auch ad nationes I und II ist ja erst durch den codex Agobardinus zur Kenntniss gelangt — oder an deren Abfassung Tert. durch Dazwischenkommen anderer Schriften verhindert wurde [42]). Andernfalls erklärt sich jener Hinweis auf eine bald folgende positive Darlegung am natürlichsten, wenn Apol. 1—16 bereits geschrieben vorlag, als Tert. ad nat. I, 10 schrieb, derselbe den positiven Theil des Apolog. jedoch noch nicht abgefasst hatte. — Aehnliches ergibt ad nat. I, 15. Hier lenkt Tert. die gegen die Christen erhobene Beschuldigung, sie vollzögen ihre Weihungen mit der Tödtung von Kindern, gegen die Heiden zurück. Vos si de memoria abierunt,

41) Ad utramque causam mortuorum resurrectio praedicatur. Viderimus de fide istorum, dum suo loco digeruntur; interim credite, quemadmodum nos, vgl. apol. 8: Vitam aeternam repromittunt. Credite interim.

42) Auch das im Verzeichniss des cod. Agob. erwähnte de superstitione saeculi kann apologetischen Inhalts sein und dann etwa apol. 21 und 28 in erweiterter Form enthalten haben; vgl. auch Anm. 45 ad nat. II, 7. Doch spricht die Form der Ueberschrift mehr für eine ähnlich der in de idololatria verfolgten innerkirchliche Tendenz jener Schrift.

quae caede hominis quaeque infanticidiis transegistis, recognoscetis suo ordine; nunc enim differimus pleraque, ne eadem videamur ubique retractare. Interim etc. Wenn aber den Christen vorgeworfen werde, von diesem unfrommen Opfer zu speisen [42]), so gelte auch dies von den Gegnern: Dum ita quoque in vobis recognoscitur, ubi oportunius positum est, non multa secernimur a vestra voracitate. Das positum est weist hier nicht nothwendig auf etwas Vergangenes (gegen Grotemeyer), sondern besagt nur, dass etwas am Platze ist. Ebensowenig aber nöthigt differimus an etwas erst zukünftig zu Behandelndes zu denken [43]). Dagegen spricht aber das Futurum in recognoscetis dafür, dass sich die bezügliche Darlegung erst in einem zukünftig zu veröffentlichenden Werke finden werde. Sie findet sich aber apol. 9. Die Möglichkeit schon im Voraus so bestimmt zu sagen, dass dies im Apolog. zur Erwähnung kommen werde, war damit gegeben, dass das Meiste nur aus Octavius cp. 30, 3 ff. oder einer andern Quellschrift entnommen zu werden brauchte. Aber jedenfalls müsste er sich damals, als er ad nat. I cp. 15 schrieb, mit dem was der Inhalt des Apolog. werden sollte, schon so vertraut gemacht haben, dass ihm klar gewesen wäre, wie viel sich darin aus ad nationes wiederholen müsse und was besser dorthin als hierher passe und es genügt nicht mit Hauck (S. 57 f.) anzunehmen, dass Tert. schon „den Gedanken an das Apologetikum in sich trug". Da ist denn doch viel wahrscheinlicher die Annahme, dass Tert. apol. 9 schon zuvor geschrieben hatte. Soll nun aber dem Futurum recognoscetis zugleich Gerechtigkeit widerfahren, so ist anzunehmen, dass ad nationes I früher der Oeffentlichkeit übergeben wurde, als das Apologetikum, was bei wesentlich gleichzeitiger Abfassung sich von selbst ergab und mir auch hervorzugehen scheint aus den Worten am Schluss des 1. Buches ad nationes [44]), wie aus dem sonstigen Verhältniss dieses Bu-

42) Oehler ergänzt hier richtig.

43) Vgl. z. B. cor. 4 das Apostolum differo, wo nur das bei Seite Lassen der apostolischen Norm als nicht hergehörig ausgedrückt, nicht ein späteres Erwähnen angedeutet werden soll.

44) Patet iam hinc vobis, quantum aperire potuerimus e pauculis

ches zum Apologetikum (vgl. Haucks überzeugende Darlegung S. 72). Auf diese Weise erklärt sich auch am besten das Verhältniss beider apolog. Schriften Tert.'s zu Octavius und ad martyres. Dann ist das Jahr 197 das Jahr der Abfassung der beiden grossen apologetischen Werke Tert.'s. Nachdem er spätestens im Sommer das Apologetikum begonnen, scheint er noch in demselben Jahr es beendet zu haben, denn im Spätherbst schrieb er cap. 35. Etwa gleichzeitig vielleicht etwas später begonnen[46]) aber wenigstens im 1. Buch wahrscheinlich früher vollendet ist das Werk ad nationes.

Zu dieser Zeit war aber, wie ad martyres zeigt, Tert. noch Katholiker[47]). Es scheint allerdings, dass selbst unter den Märtyrern jener Tage Gefahr zur Uneinigkeit vorhanden war[48]), aber heftig können diese Streitigkeiten nicht gewesen sein (s. u. 3b Anm. 29). Nirgends noch zeigt sich eine

istis libellulis, erroris inspectio et veritatis recognitio. — Ad nat. II, 7, wo Tert. zur mythischen, von den Dichtern behandelten Klasse der Götter übergehend sagt: Delibanda enim nunc est species ista cuius suo loco ratio reddetur, vermag ich eine Beziehung auf apol. 22. 23 (so Gothofredus z. d. St. Böhringer S. 273) nicht zu finden. Eher ist an ad nat. II, 13, 14 zu denken, denn auch Augustin de civit. Dei lib. 6 behandelt die theologia fabulosa und civilis gemeinsam.

46) Auch in ad nation. übrigens werden Ereignisse bis zum Jahr 197 berücksichtigt ad nat. I, 17: Ad huc Syriae cadaverum odoribus spirant, adhuc Galliae Rhodano suo non lavant.

47) Redet er doch die Märtyrer der Kirche an und zwar als benedicti cp. 1. 5. Die Kirche ist die domina mater ecclesia cp. 1 und ihre Gaben, die leiblichen, reicht sie von ihren Brüsten dar cp. 1, sie kommen von der cura ecclesiae und agape fratrum cp. 2 (vgl. dagegen de iei. 12). Auch gegen die Sitte durch die Märtyrer sich zur kirchlichen Gemeinschaft zurückführen zu lassen, spricht Tert. sich nicht aus: Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis ut si forte et aliis praestare possitis. Vgl. auch die dem vormontanistischen Tert. eigenthümlichen Ausdrücke grosser (oft gezierter) Bescheidenheit z. B. cp. 1: Non tantus ego sum, ut vos alloquar.

48) Vgl. die Mahnung zur Einigkeit cp. 1: Non ergo dicat (sc. diabolus): In meo sunt, temptabo illos vilibus odiis, defectionibus aut inter se dissensionibus. — — vos inveniat — concordia armatos.

Missstimmung Tert.'s gegen bestehende kirchliche Verhältnisse und sein Dringen auf Eintracht zeigt ihn nicht als Mann einer Partei, sondern als eine Persönlichkeit kirchlich-katholischen Bewusstseins.

---

b. Die andern vormontanistischen Schriften.

De oratione, de baptismo und de paenitentia werden gewöhnlich als Tert.'s Erstlingsschriften bezeichnet. Obwohl dies sich nicht erweisen lässt, sehe ich doch keinen zwingenden Grund dieser Annahme entgegen zu treten. Sie haben mit den Schriften de spectaculis und de idololatria das Gemeinsame, dass sie bei allgemeiner Bedeutung doch speciell den Katechumenen gelten. Von de oratione kann dies freilich nur insofern gesagt werden, als dessen wesentlichster Inhalt die Erklärung des in der Initiation so bedeutsamen Vater Unsers ist. In den andern Schriften aber wird diese Beziehung ausdrücklich hervorgehoben [1]), mit

---

1) Vgl. de bapt. am Eingang: Non erit otiosum digestum istud, instruens tam eos qui cum maxime formantur (d. h. die Katechumenen), quam et etc. und den Schluss: Igitur benedicti, quos gratia Dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, — — peculia gratiae, distributiones charismatum —. Petite, et accipietis inquit. Quaesistis enim et invenistis; pulsastis et apertum est vobis. Tantum oro, ut cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis. — De paen. cp. 6: Quicquid ergo mediocritas nostra ad paenitentiam semel capessendam et perpetuo continendam suggerere conata est, omnes quidem deditos domini spectat — —, sed praecique novitiolis istis imminet, qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare etc. — De spect. 1: — Doi servi, cognoscite, qui cum maxime ad Deum acceditis, recognoscite, qui iam accessisse vos testificati et confessi estis. — De idol. am Schluss: Haec erit lex nostra — — propria Christianorum, per quam ab ethnicis agnoscimur et examinamur, haec accedentibus ad fidem proponenda et ingredientibus in fidem inculcanda est. — Die Vermutung auf eine damalige kirchenamtliche Stellung Tert.'s, welche ein besonderes Verhältniss zu den Katechumen mit sich brachte, liegt sehr nahe.

de cultu feminarum haben die drei ersterwähnten Schriften den Charakter von Ansprachen gemein[2]).

Die vormontanistische Abfassung ven de oratione ergibt sich nicht nur aus der Stellung zur mater ecclesia, welche dem Tert. selbst im V. U. nicht übergangen ist[3]), der noch unbefangenen Bezeichnung einer der Autorität eines Wortes des Herrn oder der Apostel entrathenden observatio als vacua cp. 15, der dem Pastor Hermae als scriptura[4]) eingeräumten Geltung cp. 16[5]), sondern noch deutlicher daraus, dass das Fasten die Paschae als das einzige öffentliche Fasten der Christen bezeichnet wird, während alles andere Fasten im Verborgenen zu geschehen habe cp. 18, und Tert. für die Sitte der Verschleierung der Jungfrauen kein Gebot des Parakleten[6]) geltend macht, vielmehr nur Duldung verlangt[7]), indem der Stand der Frage noch der in de

2) Vgl. orat. 1 das benedicti, und den Schluss cp. 29; bapt. oben Anm. 1; paen. 7: Hucusque, Christi domine, de paenitentiae disciplina servis tuis dicere (so alle Handschr.) vel audire contingat; cult. fem. s. u. Anm. 34. Vgl. auch spect. ob. Anm. 1.

3) Cp. 2: Ne mater quidem ecclesia praeteritur. Siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen.

4) Das fere in den Worten scriptura fere Pastor gehört nicht zu scriptura, sondern zu Pastor (vgl. A. Harnack in Patrum apostolicorum opera fasc. III. Lps. 1877 p. XLVIII). Mit Unrecht vermeint Hauck S. 158 A. 4, dass Tert. hier selbst den Hirten als scriptura ansehe.

5) Vgl. dagegen pud. 10: Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa, adultera et ipsa et inde patrona sociorum. Ist dieses harte Urteil auch mit veranlasst durch die Stellung, welche die Kirche inzwischen zum „Hirten" des Hermas genommen hatte (vgl. Zahn, der Hirt des Hermas S. 19), so erklärt es sich doch nur aus dem Uebertritt Tert.'s zum Montanismus (Harnack a. a. O. S. XLX. f.)

6) Vgl. dagegen virg. vel. cp. 1: Hic (sc. paracletus) solus antecessor, quia solus post Christum. Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt. Hunc qui audierunt usque, non olim, prophetantem, virgines contegunt, mit orat. 20: — varietas observationis efficit post sanctissimum apostolum nos vel maxime nullius loci homines impudenter retractare, nisi quod non impudenter, si secundum apostolum retractemus. S. auch Neander a. a. O. S. 162 f.

7) Cp. 22 p. 577 s.: „Sed non putet institutionem unusquisque (so

virginibus velandis mit den Worten: Contenta erat veritas pacisci cum consuetudine geschilderte ist[8]).

Nicht minder ist an der Abfassung der Schrift de baptismo von Tert. als Katholiker nicht zu zweifeln. Zwar die die Taufe verwerfende de Gaiana haeresi vipera, gegen welche Tert.'s Ausführungen zunächst gerichtet sind, ist nicht die von Epiphanius haer. 49 erwähnte Quintilla, denn die Stelle cap. 1, wo man seit des Sigism. Gelenius Ausgabe (Basel 1550) und wahrscheinlich blosser Conjectur diesen Namen zu finden glaubte, lesend: Ita Quintilla heisst vielmehr Itaque illa[9]). Aber die ganze Schrift, welche ihre Stellung innerhalb der kath. Kirche nimmt, besonders Eingang und Schluss (ob. Anm. 1) beweist den Katholiker[10]). — Der Schrift de baptismo ist eine de baptismo haereticorum in griechischer Sprache vorangegangen[11]), in welcher Tert. bestritt die Giltigkeit der Taufe der Häretiker, denn diese haben nicht den gleichen Gott und Christus, daher auch nicht dieselbe Taufe mit der Kirche (bapt. 15.) Der Gebrauch der griechischen Sprache macht Hesselberg a. a. O. S. 43 ff. geneigt in ihr die erste Schrift Tert.'s zu sehen. Doch hat Tert. ja mehrere Schriften in griechischer Sprache verfasst. —

Oehler nach Neander) antecessoris commovendam." Multi alienae consuetudini prudentiam suam et constantiam eius addicunt. Ne compellantur velari, certe voluntarias prohiberi non oportet; quae se etiam virgines negare non possunt, contentae abuti in (so ist mit den Handschr. gegen Oehler zu lesen) fama sua conscientiae apud Deum securitate. Die Worte von Sed bis commovendam fasse ich als Einwurf der Gegner T.'s. Anders Neander S. 163. — Mit Unrecht bezieht Hauk s. 132 antecessor auf den gegenwärtigen Bischof; s. dagegen die Beilage.

8) Virg. vel. 3: Tamen tolerabilius apud nos ad usque proxime utrique consuetudini communicabatur. Arbitrio permissa res erat, ut quaeque voluisset aut tegi aut prostitui, sicut et nubere, quod et ipsum neque cogitur neque prohibetur. Contenta erat veritas etc.

9) Vgl. Oehler z. d. St., auch Ad. Harnack: Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosteismus Lpz. 1873. S. 58, Anm. 1. — Auch Hauck S. 110 ff. liest noch Quintilla.

10) Gegen Allix S. 51, Centner 537 und Schweglers Bedenken S. 6 vgl. Nösselt S. 590, Hess. S. 46, Neander S. 169. 190, Möhler Patrologie I. S. 713, Gottwald S. 62.

11) Cp. 15. Sed de isto (der Ketzertaufe) plenius iam nobis in Graeco digestum est.

In Bezug auf de paenitentia hat Hesselberg schlagend deren vormontanistische Abfassung erwiesen [12]). Die paenitentia, welche auch nach der Taufe noch einmal bereit steht, ist eine sich öffentlich vollziehende, die Vergebung eine zeitlich durch die Kirche geschende [13]). Nirgends werden gewisse Sünden als unvergebbare hingestellt. Ganz unbefangen wird dessen gedacht, dass der Geist Apol. 2 auch die Thyatirer, welchen er selbst stuprum vorwirft, zur Busse aufgefordert, und werden die Gleichnisse Lucä 15 für die Busse nach der Taufe geltend gemacht, ohne auch nur eines Zweifels darüber zu gedenken. Der Standpunkt, welchen Tert. hier inne hat, ist der von ihm später in de pudicitia ausdrücklich verworfene [14]). Den kirchlichen Charakter der Schrift kennzeichnet endlich auch die grosse Bescheidenheit, welche darin zu Tage tritt [15]). Die Annahme, dass de baptismo der Schrift de paenitentia müsse vorangegangen sein, weil in letzterer eines sündenliebigen Aufschiebens der Taufe gedacht werde, auf welches Tert. notwendig in de baptismo hätte Rücksicht genommen, wenn ihm damals solche Fälle schon gegenwärtig gewesen wären, ist insofern unberechtigt, als es zweifelhaft ist, ob das de paenit. 6 erwähnte Versäumen der Katechumenen, die begonnene Busse abzuschliessen [16]), von einem Aufschieben der Taufe gemeint ist [17]), und nicht vielmehr von

12) A. a. O. S. 40—43 gegen Nösselts Zweifel S. 609 f. So auch Allix S. 52, Neander S. 189 f., Möhler S. 722, Gottwald S. 61, Hauck S. 108, Anm. 4.

13) Vgl. cp. 9: (Haec paenitentia) non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur, und dies ganze und das folg. Capitel. Cp. 10: An melius damnatum latere quam palam absolvi?

14) Pud. 1: Erit igitur et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitates obiectent. Nunquam societatis repudium delicti praeiudicium est. Quasi non facilius sit errare cum pluribus, quando veritas cum paucis ametur.

15) Paen. 12. Quid ego ultra — stili potius negotium quam officium conscientiae meae curans? Peccator enim omnium notarum cum sim, nec ulli rei nisi paenitentiae natus, non facile possum super illa tacere.

16) Paen. 6: — paenitentiam, assumunt, sed includere eam neglegunt.

17) So Rigaltius z. d. St., Neander S. 190, Oehler z. d. St., Böhrin-

einem Bewähren der Busse im Leben, durch tatsächliches Brechen mit dem, worüber es einer paenitentia bedurfte, wofür das weiter von Tert. cp. 6. Ausgeführte spricht. Aber gegen die zu Grunde liegende falsche Ansicht von der Taufe zu polemisiren, hat Tert. in de baptismo allerdings unterlassen, nicht einmal sie angedeutet und so bleibt es angemessen de paenitentia nach de baptismo den Platz anzuweisen.

In keiner der genannten drei Schriften sind direkt historische Merkmale enthalten und ist daher eine sichere Bestimmung der Abfassungszeit unmöglich. Da aber nirgends sich ein Hinweis auf Verfolgungen findet, weder auf gegenwärtige noch auf früher in der afrikanischen Kirche vorgekommene, auch nicht de bapt. 16 (gegen Centner S. 537), so mag es am nächsten liegen, an die Zeit vor Abfassung des Apologetikum, also vor 197 zu denken. Hierfür lässt sich mit Hesselberg S. 46—50 der Erstlingscharakter dieser Schriften geltend machen, indem sie weder von einem Kampf mit der umgebenden heidnischen Welt, noch vom Gegensatz gegen Verweltlichung oder gnostische Irrthümer (von de bapt. gilt dies freilich nur theilweise), oder von montanisirenden Gedanken beherrscht sind. Die Neuheit des Christentums als Erfüllung von Gesetz und Propheten (de orat. 1), als allein wahrhaft sittliche Religion (de paen. 1) tritt in den Vordergrund (Hess. S. 47). Auch in der Form scheint sich dieser Erstlingscharakter dadurch zu zeigen, dass Tert., obwol sich bewusst, kirchliches Dogma und echt christliche Sitte zu verteidigen, doch mehr als Sohn der Kirche, nicht als Kirchenlehrer redet. — Wenn aber Hauck S. 108 Anm. 4 diese Schriften erst in die Zeit nach dem Apologetikum und de spect. etc. verweisen will, so habe ich auch dagegen nichts bestimmtes einzuwenden, verkenne vielmehr nicht, dass sich dafür das Schweigen über eine die Verschleierung der Jungfrauen betreffende Zwiespältigkeit in de cultu fem. II, 7 vielleicht geltend machen liesse, sowie einige Beziehungen in de pat. auf de paen. (vgl. pat. 12. 15 mit paen. 8, rex Babylonius pat. 13 mit paen. 12).

---

ger S. 55, Gottwald S. 62; Auch das optare intinctionem cp. 6 p. 656 ist nicht im Gegensatz zum Aufschieben der Taufe überhaupt gesagt.

Aber doch geben de orat., de bapt. und de paen. den Gesammteindruck dem Anfang von Tert.'s schriftstellerischer Thätigkeit anzugehören.

Das Verhältniss des Christen zu heidnischem Wesen behandeln die Schriften de spectaculis, de idololatria, de cultu feminarum I. II.

De spectaculis ist jedenfalls vor de corona, welcher Schrift auch noch eine griechische über die Schauspiele vorangegangen[18]), vor de cultu feminarum[19]) und de idololatria[20]) verfasst. Sie ist entschieden vormontanistisch[21]). Nirgends findet sich eine Berufung auf die Autorität des Parakleten. Redet Tert. cp. 29 von einem revelationes petere, so doch als von etwas den Christen schlechtweg, nicht einer besondern Classe derselben, Eigentümlichen. Auch die Berufung auf einen Traum cp. 26 p. 58 ist noch nichts Montanistisches. Noch sind ihm die Christen überhaupt sancti (16 p. 47), ihnen allen gilt die Forderung gleicher Heiligkeit, und es scheint in der Frage über den Schauspielbesuch die Mehrzahl der Christen Tert.'s Anschauung zu teilen[22]). Wahrscheinlich ist de spectaculis zu einer

---

18) Cor. cp. 6 p. 429 s.: Sic itaque et circa voluptates spectaculorum infamata conditio est ab eis qui natura quidem omnia Dei sentiunt ex quibus spectacula instruuntur, scientia autem deficiunt illud quoque intellegere omnia esse a diabolo mutata. Sed et huic materiae propter suaviludios nostros Graeco quoque sermone satisfecimus. Welche Ausgabe, die griechische oder lateinische, früher erfolgte, erhellt leider hieraus nicht. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols. III. Christiania 1875. S. 373 Anm. 186 ist geneigt, die frühere Ausgabe der latein. Schrift anzunehmen.

19) I, 8 p. 711: Nam et omnes istae profanae spectaculorum saecularium voluptates, sicut de illis suum volumen edidimus.

20) Cp. 13. p. 87: De spectaculis autem et voluptatibus eiusmodi suum iam volumen implevimus. Zwar ist nirgends ausdrücklich angegeben, dass die lateinische Ausgabe dieser Schrift gemeint sei, in einem lateinischen Werk darf dies aber als selbstverständlich angenommen werden, da sonst die griechische Abfassung schwerlich unerwähnt geblieben wäre.

21) Gegen Centner S. 528 f. und gegen J. Caye a. a. O. S. 718, der sie zu den wahrscheinlich montanistischen rechnet.

22) Tert. sagt in Bezug auf die Kämpfe des Amphitheaters cp 19:

Zeit augenblicklich im Ganzen herrschender Ruhe für die Christen geschrieben, wie ja gerade in Friedenszeiten Neigung zum Schauspielbesuch sich zeigen konnte. Andererseits aber lassen Hinweisungen auf die von den Schauspielen ausgehenden Verfolgungen und auf Verfolgungszeiten[23]) vermuthen, dass auch die carthagische Kirche erst kürzlich dergleichen erfahren hat. Mit Sicherheit jedoch zu argumentiren, hindert der Mangel an chronologischen Daten.

Eng mit de spectaculis verbunden ist de idololatria. Was dort in Bezug auf einen Punkt christlichen Verhaltens zur umgebenden heidnischen Welt gefordert wird, nämlich Weltentsagung und Vermeidung jeder Berührung mit von Götzendienst befleckten Wesen, wird hier in seiner Ausdehnung auf das Gesammtverhalten des Christen gezeigt. Entweltlichung und Reinheit der Kirche wird gefordert[24]), und Zustände in der Kirche

---

Ceterum absit, ut de istius spectaculi aversione diutius discat Christianus. Vgl. aber besonders cp. 24: Atquin hinc vel maxime intellegunt factum Christianum de repudio spectaculorum, ebenso cp. 1. 2 und Minucius Felix im Octavius 12, 5. 37, 11. Vgl. auch Hauck, Tert.'s Leben und Schriften S. 14.

23) Cp. 27: — illic (in den Schauspielen) nomen Dei blasphematur, illic quotidiani in nos leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur, inde temptationes emittuntur. Quid facies in illo suffragiorum impiorum aestuario deprehensus? Non quasi aliquid illic pati possis ab hominibus (nemo te cognoscit Christianum), sed recogita quid de te fiat in coelo. Dubitas illo enim momento quo diabolus in ecclesia furit, omnes angelos prospicere de coelo et singulos denotare, quis blasphemiam dixerit, quis audierit, quis linguam, quis aures diabolo adversus Deum ministraverit? Auch die Erwähnung der praesides als persecutores dominici nominis cp. 30 kann durch frisch im Gedächtniss stehende Vorgänge in Afrika veranlasst sein. Hauck a. a. O. S. 16 Anm. 3 und S. 52 Anm. 1 schliesst hieraus auf eine gegenwärtig ergehende Verfolgung. Mir scheint dies nicht aus cp. 27 zu erhellen, weder aus dem quotidiani in nos leones expostulantur noch aus der weitern Argumentation, denn Tert. verwirft doch nicht blos für Verfolgungszeiten, sondern für alle Zeiten den Schauspielbesuch. Uebrigens werden Nachwehen der Verfolgung sich wol noch in die Abfassungszeit dieser Schrift erstreckt haben, denn wie Hauck so hat sich auch mir für de spect. die erste Stelle nach der Verfolgung 197 ergeben.

24) Auf den ihm gemachten Einwurf cp. 24: Exeundum de saeculo

werden berührt, welche Tert. auf's Aeusserste entrüsten[25]). Aber ist für ihn gleich eine höhere Stufe im Gang des Reiches Gottes gekommen, welche entschiedenere Loslösung von weltlichen Verhältnissen verlangt, so ist dies doch nur die neutestamentliche Offenbarung, gegenüber der alttestamentlichen[26]). Und räumt Tert. der nächtlichen Vision eines christlichen Bruders die Autorität göttlicher Offenbarung ein, so doch ohne jegliche Beziehung auf eine neue prophetische Periode des Parakleten. Aeusserungen demütiger Bescheidenheit[27]) bestätigen die frühe und durch das Obige schon erwiesene vormontanistische Abfassung[28]). Ganz ähnlich wie in de spectaculis finden sich auch hier Anspielungen auf Verfolgungen[29]) ohne Andeutung einer

---

erit antwortet Tert. einfach: Quasi non tanti sit exire, quam idololatren in saeculo stare. Er fordert cp. 12 p. 87: omnem afflatum eius (der Idololatrie) vice pestis etiam de longinquo devitemus und schliesst cp. 24 mit den Worten: Quod in arca non fuit in ecclesia non sit.

25) Cp. 7: — zelus fidei — — ingemens Christianum ab idolis in ecclesiam venire, de adversaria officina in domum Dei venire, attollere ad Deum patrem manus matres idolorum, his manibus adorare, quae foris adversus Deum adorantur, eas manus admovere corpori domini, quae daemoniis corpora conferunt. Nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus accipiant quod contaminant, sed etiam ipsae tradunt aliis quod contaminaverunt. Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Proh scelus! Semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus eius lacessunt.

26) Cp. 18: Jam nunc, qui de Joseph et Daniel argumentaris, scito, non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et explicita, servilia et liberalia. — tu — servus — — solius Christi, qui te etiam captivitate saeculi liberavit.

27) Cp. 4: Et quid ego, modicae memoriae homo, ultra quid suggeram? Cp. 5 p. 73: — sive quae alia figurae istius expositio dignioribus relevata est.

28) Gegen Caye a. a. O. vgl. Nösselt, Neander u. s. w.

29) Cp. 14 p. 90: totus circus scelestis suffragiis nullo merito nomen lacessit. — Cp. 23 tadelt Tert. einige Christen, dass sie Geld von den Heiden entlehnend die heidnische Eidesformel unterschrieben. Das sei ein Verleugnen, indem es verhindern solle, dass in der Zeit der Verfolgung man im Tribunal und der Präses sie kenne. Ich lese nämlich mit der editio princeps und Oehler: Pecuniam de ethnicis mutuantes sub pignori-

gegenwärtig ergehenden, daher auch hier es wenigstens am nächsten liegt, an die Zeit nach der Verfolgung 197 zu denken [30]).

Was auch sonst durch die gemeinsame „Tendenz, die Christen von heidnischer Lebenssitte loszumachen" wahrscheinlich ist, bekräftigen noch die freilich auch durch ihr Object veranlassten wiederholten Beziehungen auf das Buch Henoch [31]), dass etwa gleicher Zeit mit de idololatria die Schrift de cultu feminarum angehört. Vielleicht ist das 1. Buch — mag man nun die 1. Ausgabe (so wol mit Recht Uhlhorn S. 45 Anm. 1 u. Hauck S. 33) oder den 1. Theil des Werkes darin sehen (so die Andern namentlich Hess. S. 53 f.) —, welches auf de spectaculis zurückblickt (ob. Anm. 19), vor [32]), das 2. Buch nach de idololatria geschrieben. An der vormontanistischen Abfassung beider Bücher ist nicht zu zweifeln [33]). Werden doch die Christinnen — und nicht blos ein separirter Theil derselben — sorores dilectissimae I, 1, ancillae Dei vivi, conservae et sorores meae II, 1, benedictae II, 4, 5, 9, 13 angeredet und als ancillae Dei I, 4, II, 3. 11 [34]), sapientiae filiae II, 1, sanctae feminae II,

bus fiduciatis iurati cavent et se (oder sic) negant. Se scire volunt (dies ist ironisch zu fassen) scilicet tempus persecutionis et locus tribunalis et persona praesidis. Diese Furcht, sich für eine etwaige Verfolgungszeit als Christen zu verraten, ist am erklärlichsten — obgleich auch sonst erklärlich — wenn kürzlich erst eine Verfolgung gewesen. Von einem Ableugnen der Schuld ist hier, wie der Zusammenhang zeigt, keine Rede; gegen Neander S. 57 f. und Böhringer S. 127 f., welcher letztere sich daher über das „Mücken seigen und Kameele verschlucken" nicht hätte zu entrüsten brauchen.

30) Auch das Bekränzen und Erleuchten der Thüren cp. 15, welches Nösselt a. a. O. auf die Festlichkeiten des Jahres 197 bezieht, gibt keinen festern Anhaltspunkt, da dergleichen gaudia publica auch gewiss in den Jahren vorher und nachher vorgekommen sein werden.

31) Vgl. idol. 9. 4 mit cult. fem. I, 2. 3. II, 10.

32) Vgl. die Nichterwähnung der Schrift de idololatria neben de spectaculis in de cult. fem. I, 8, da dort doch auch der Idololatrie gedacht wird (so auch Hauck S. 30 Anm. 3).

33) Gegen Kaye a. a. O., Centner S. 529, Nösselt S. 575 f. vgl. Hess. S. 55, Böhr. S. 303, Gottw. S. 63, Hauck S. 30. — Auch Neander kann S. 215 kein sicheres Merkmal der vormontanistischen Periode T.s finden.

34) Mit la Cerda lese ich gegen die Handschriften und Edit. II cp.

3 bezeichnet. Nur nach dem Recht eines Mitknechts und Bruders wagt er, der Geringste, zu ihnen zu reden[35]), erlaubt er, der in Allem und vor Allem Tadelnswerthe, sich einen Tadel II, 1 und nur unter ihren Fersen, begehrt er, der Aermste, sein Haupt zu erheben[36]). Auf die Forderung der Verschleierung des weiblichen Geschlechts kommt Tert. nur einmal andeutend zu sprechen[37]), in einer Weise, die deutlich zeigt, wie diese Frage durchaus keine brennende war. Dagegen dringt Tert. auch hier aufs Entschiedenste auf Entweltlichung im ganzen christlichen Verhalten[38]). Die Zeit der Abfassung charakterisirt Tert. als eine gefahrvolle[39]), in der man stets auf das Martyrium gefasst sein müsse[40]). Dass man am Vorabend einer Vorfolgung stehe, spricht Tert. aber nicht aus[41]), vielmehr will er nur hervorheben, wie die den Christen so bedrohliche Gegenwart eine Zeit sei, nicht mit Gold sich zu schmücken, da das Eisen der Fesseln und der Hinrichtung ihrer warte, da Märtyrergewänder es sind, welche zubereitet werden, da als Träger ihrer Engel harren[42]). Daher

---

3 nicht sufficit quod angelis Dei non est necessaria, sondern sufficit, quod ancillis Dei etc., da nur dies dem Zusammenhang entspricht.

35) II, 1: Ancillae Dei vivi, conservae et sorores meae, quo iure deputor vobiscum postremissimus equidem, eo iure conservitii et fraternitatis audeo ad vos facere sermonem.

36) II, 7. Atque utinam miserrimus ego in illa die christianae exaltationis vel infra (al. inter) calcanea vestra caput elevem.

37) II, 7: Deus vos velari iubet.

38) II, 9: Nos sumus, in quos decurrerunt fines saeculorum (1. Cor. 10, 11). Nos destinati a Deo ante mundum in extimatione temporali. Itaque castigando et castrando, ut ita dixerim, saeculo erudimur a Deo. Nos sumus circumcisio omnium spiritalis et carnalis. Nam et in spiritu et carne saecularia circumcidimus.

39) II, 2: Nam — — decor — — timendus est — — vel propter iniuriam et violentiam sectatorum.

40) II, 13: Ceterum tempora Christianis semper et nunc vel maxime, non auro sed ferro transiguntur: stolae martyriorum praeparantur, angeli bajuli sustinentur. Prodite vos iam medicamentis et ornamentis exstructae prophetarum et apostolorum etc.

41) Gegen Nösselt S. 575, teilweise auch Hesselberg S. 56.

42) Irrig übersetzt Hesselberg S. 56: „Märtyrergewänder werden bereitet, von tragenden Engeln dargehalten.“ Ueber die Bedeutung von su-

glaube ich, hier mit noch grösserer Sicherheit als bei den Schriften de spectaculis, de idololatria und de cultu fem. I die Zeit nach der Verfolgung des Jahres 197, also etwa 198 oder auch 199 als die Abfassungszeit dieser Schrift bestimmen zu können.

Eine Bescheidenheit, sehr ähnlich der de cultu fem. II ausgesprochenen aber mehr natürlich, characterisirt auch die Schrift de patientia. Es sei eigentlich unverschämt, beginnt Tert., dass er über die Geduld zu reden wage, der als ein Mensch, von dem nichts Gutes sei, doch selbst sie nicht besitze. Nur wie Kranke von der Gesundheit gern reden, so werde er, der immer an Ungeduld Kranke, sich zum Trost von der Geduld handeln[43]). — Wie die Geduld, sagt Tert. cap. 12, die ganze christliche Disciplin regiere, so diene sie auch der Busse, die den Gefallenen zu Hilfe komme, und nun führt er die Gleichnisse Lc. 15 ganz wie in de paenitentia unbefangen an und fährt fort: salvus est igitur, qui perierat, quia poenitentiam init. Paenitentia non perit, quia patientiam invenit. Ohne Zweifel denkt Tert. hier an eine Busse für nach der Taufe begangene Sünden und begreift unter der patientia, welche die Busse findet, auch die kirchliche Wiederannahme (Neander S. 145, Gottw. S. 64). Dies wird durch das in Cap. 13 angezogene Beispiel Nebukadnezars (vgl. paen. 12) wie aus Cap. 15 bestätigt, wo als Wirksamkeit der Geduld auch genannt wird: paenitentiam expectat, exomologesin (bei der Kirchenbusse vgl. Neand. 147) adsignat. Keinerlei Unterscheidung macht dabei Tert. zwischen peccata mortalia et venialia. Ebenso wie durch das Genannte wird auch dadurch diese Schrift der vormontanistischen Periode Tert.'s zugewiesen, dass Tert. noch nichts gegen eine Flucht in der Verfolgung ein-

---

stinere bei Tert. = warten siehe Oehler zu de fuga 11 no. d. und vgl. bes. adv. Iud. 6. Nicht etwa Germanici baiuli (uxor I, 4), sondern Engel als Träger, aber in den Himmel, harren ihrer.

43) Confiteor ad dominum Deum satis temere me, si non etiam impudenter, de patientia componere ausum, cui praestandae idoneus omnino non sum ut homo nullius boni. Itaque velut solatium erit disputare super eo, quod frui non datur vice languentium qui etc. Ita miserrimus ego

zuwenden hat[44]). Was man für Fingerzeige montanistischer Gesinnung des Verfassers angesehen hat[45]), ist dies nicht. — Ueber das nähere Wann der Abfassung dieser Schrift lässt sich aber nichts sagen. De paen. wird ihr noch cp. 12 vorausgegangen sein. Doch lässt die Wahl eines ihn so persönlich berührenden Gegenstandes, welche soweit bekannt nicht durch den Vorgang eines frühern christlichen Schriftstellers veranlasst ist, nicht auf eine Erstlingsschrift vermuten (vgl. Hesselb. S. 66), und wird ihr unter den spätern vormontanistischen Werken der Platz anzuweisen sein[46]), etwa im Anschluss an de cultu fem. II.

---

semper aeger caloribus impatientiae, quam non obtineo patientiae sanitatem et suspirem et invocem et perorem necesse est.

44) Cp. 13: Si fuga urgeat, adversus (so Rigaltius) incommoda fugae caro militat.

45) So nach Centner S. 533 und Nösselt S. 599 f. namentlich von Cölln in seiner Recension der 1. Aufl. des Antignostikus Neanders (Halle'sche Allg. Literaturzeitung 1825 S. 508). Seine Berufung auf Tert.'s Worte cap. 1: nisi quod bonorum quorundam sicuti et malorum intolerabilis magnitudo, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur. Nam quod maxime bonum id maxime penes Deum, nec alius id quam qui possidet dispensat ut cuique dignatur — beweist nichts, denn das Bedürfniss einer sich erneuenden Geistesmitteilung an den Christen zum Zweck fortwährender Betätigung des Christenlebens und Betonung verschieden abgestufter Leidentlichkeit zum Geisteswirken ist noch nicht montanistisch (vgl. Hesselb. S. 66, Neander S. 137), und gerade hier wäre bei einem Montanisten zu erwarten, dass er des Parakleten gedenken werde. Ebensowenig sind die cp. 13 erwähnten Fasten etwas blos Montanistisches (ieiun. 13, vgl. Gottwald S. 64). — Cap. 12 heisst es: At enim cum omnem speciem salutaris disciplinae gubernet, quid mirum, quod etiam paenitentiae ministrat, solitae lapsis subvenire, cum disiuncto matrimonio (ex ea tamen caussa qua licet seu viro seu feminae ad viduitatis perseverantiam sustineri) haec expectat, haec exoptat, haec exorat paenitentiam quandoque inturis salutem? Quantum boni utrique confert! Alterum adulterum non facit, alterum emendat. Hier verweigert Tert. allerdings auch schriftmässig Geschiedenen die Wiederverehelichung, aber offenbar nur auf das Wort Christi hin Math. 19, 9, nicht gemäss einer Ordnung des Parakleten und wohl nicht im Widerspruch mit der kathol. Praxis.

46) Hesselb. S. 67, Uhlhorn S. 45. 65, Ritschl: Die Entstehung der

Deutlich an der Grenze der vormontanistischen Periode T.'s stehen die beiden Bücher ad uxorem. Nicht nur die Tendenz der neuen Prophetie tritt in ihr hervor, sondern sie behandeln auch gerade Fragen, in welchen dieselbe ihre Ideen zum Ausdruck brachte. Montanist ist Tert. noch nicht, denn das 2. Buch gestattet ausdrücklich die 2. Ehe und stellt nur die Forderung, dass sie im Herrn d. i. mit einem Christen geschehe[47]). Aber doch argumentirt das ganze erste Buch für Einmaligkeit der Ehe und in vielen Stücken führen Tert.'s montanistische Schriften de exhortatione castitatis und de monogamia nur aus, was dort schon gesagt ist (s. u.). Die Schrift liegt demnach in einer Periode des Uebergangs, da Tert. allerdings Katholiker war, aber nur noch eines äussern Anstosses bedurfte, um das von ihm schon jetzt Erstrebte auf Grund der Autorität des Parakleten zu verlangen. — Andeutung einer gegenwärtigen Verfolgung findet sich nirgends, vielmehr war Veranlassung zu einer Schrift wie ad uxorem II gerade in einer Zeit äusserlich freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Christen und Heiden. Dennoch stellt die Lage der Christen sich als eine solche dar, dass sie jederzeit gewärtig sein mussten zur gerichtlichen Verantwortung gezogen zu werden[48]).

Dies sind (neben de praescriptione s. u. S. 43—46) Tertullians nachweisbar vormontanistische Schriften. Ich zweifle nicht daran, dass auch die keinerlei chronologische Merkmale an sich tragende Schrift adversus Judaeos ihnen zuzuzählen ist. Denn das steht jedenfalls auch nach Grote-

altkatholischen Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. S. 548, Gottwald S. 63, Böhringer S. 336.

47) Ad ux. II. 1: Eo accedit quod apostolus de viduis quidem et innuptis, ut ita permaneant, suadet — —, de nubendo vero in domino — — iam non suadet, sed exerte iubet.

48) Ad ux. II, 5: Sustinent quidam (manche heidn. Ehemänner), sed ut inculcent, ut illudant huius modi feminis, quarum arcana in periculum quod credunt reservent, si forte laedantur, sustinent quarum dotes obiectione nominis mercedem silentii faciant, scil. apud arbitrum speculatorem litigaturi. Quod pleraeque non providentes aut re excruciata aut fide perdita recognoscere consueverunt.

meyers entgegengesetzten Ausführungen[49]) fest, dass die eigentliche Schrift mit cap. 8 abbricht[50]). Sie scheint nach griechischen Vorlagen gearbeitet[51]), ohne dass deshalb mit Böhringer S. 740 die Unechtheit der ganzen Schrift zu behaupten wäre[52]). Der vorgebliche Anlass einer Disputation mit einem jüdischen Proselyten mag aber wohl nur rhetorisches Mittel sein, denn in keiner Weise trägt das Werk den Charakter einer ihn persönlich nahe berührenden Schrift (vgl. Hess. 62 f.). — Ob das von Hieronymus ep. 128 ad Fabiolam erwähnte Buch Tert.'s de Aaron vestibus, welches er aber nur aus dem Index desselben kannte, im Zusammenhang mit adv. Judaeos gestanden habe, muss ungewiss bleiben. — Die Werke Tert.'s de spe fidelium[53])

---

49) Ueber Tertullians Leben und Schriften. 2. Theil. Kempen 1865. S. 18 ff. — Aehnlich übrigens schon Hesselb. S. 64.

50) Nachdem zuerst Semler S. 640—657 auf die Verwandtschaft von adv. Iud. 9—14 mit adv. Marc. III. hingewiesen, hat Neander S. 463 bis 467 evident gezeigt, wie die Schrift adv. Marc. III. in adv. Iud. 9—14, selbst gedankenlos, benutzt ist. In dieser Weise hat Tert. nie weder eigene noch fremde Werke ausgeschrieben. Kehrt ja selbst in adv. Iud. 9—14 manches aus den 1. Capiteln wörtlich wieder vgl. cp. 8: Igitur quoniam impleta est prophetia per adventum eius propterea signari visionem et prophetiam dicebat (Daniel) quoniam ipse est signaculum omnium prophetarum, adimplens omnia quae retro de eo nuntiaverant mit cp. 11: Itaque quoniam impleta est prophetia per adventum eius — — propterea et Daniel signari visionem et propheten dicebat, quoniam Christus est signaculum omnium prophetarum adimplens omnia quae retro erant de eo nuntiata. Auch liefert cp. 9—14 nicht den cap. 8 versprochenen Beweis für Christum ex signis competentibus et ex operationibus eius (Doch könnten in cp. 10 p. 731 und cp. 13 p. 734 und 738 noch echte Bestandtheile enthalten sein). Ganz das gleiche Urteil finde ich mit eingehendem Nachweis bei Hauck S. 89—96.

51) Vgl. die Berührungen mit Justin: cp. 2 mit Just. dial. 19 p. 64. 66 und cp. 8 mit dial. 16, p. 54. 56.

52) Auch der unechte Anhang spricht für die Echtheit des ersten Teils. — Für die Echtheit entscheidet sich auch Hauck S. 96.

53) Nach adv. Mrc. III, 24 hat es allerdings von der terrena promissio, dem tausendjährigen Reich, gehandelt, aber mit allegorischer Interpretation des von der Wiederherstellung Judäas Geweissagten auf Christum

und de paradiso[54]) können wohl vormontanistisch sein, doch wird ihrer erst nach 207 Erwähnung getan ebenso der Schrift de fato[55]).

3. Die Abfassungszeit der montanistischen Schiften Tertullian's.

a. Schriften zur Verteidigung der Kirche und ihrer Lehre.

Unter allen Werken Tert.'s bietet nur eins ein bestimmtes chronologisches Datum: die 3. Ausgabe des 1. Buches adv. Marcionem. Nach cap. 15 ist es nämlich im 15. Jahr des Kaisers Septimus Severus verfasst. Das ist aber, da T. sicherlich Tribunatsjahre im Sinne hatte, das Jahr 207. Zu dieser Zeit ist T. bereits Montanist, der Paraclet ist ihm Autorität und seine Disciplin verpflichtend[1]). Doch weiss sich darum nichts destoweniger T. als Glied der Kirche gegenüber jedem spiritus haereticus (16 p. 64), und ist ihm gewiss, dass die Kirche immer die Wahrheit besessen hat (20. 21).

---

und die Kirche. Nach Hieronymus in Ezech. 36 lehrte es sinnlichen Chiliasmus. Jedenfalls ist in diesen Nachrichten noch nichts Montanistisches.

54) Adv. Mrc. V, 12: De paradiso suus stilus est ad omnem quam patitur quaestionem. De anima 55: Habes etiam de paradiso a nobis libellum, quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini. Das Werk behandelte demnach alles in der Schrift vom Paradies Gelehrte.

55) Anima 20: praesunt (potestates) secundum nos quidem Deus dominus et diabolus aemulus, secundum communem autem opinionem providentiae fatum et necessitas, et fortunae arbitrii libertas. Nam haec et philosophi distinguunt, et nos secundum fidem disserenda suo iam vovimus titulo. (Vgl. Fulgentius Planc. p. 562 ed. Merc.: Nam et Tert. in libro, quem de fato scripsit.) — De fuga 1 und exh. cast. 2 findet sich trotz gegebener Veranlassung noch keine Beziehung auf dies Werk.

1) Cp. 29 p. 82: Sed et si nubendi iam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio paracleto auctore defendit, unum in fide matrimonium praescribens.

Hier wäre nun ein vortrefflicher Ausgangspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit der übrigen dogmatischen Schriften gegeben, wenn nicht T. eben bereits vor dieser Ausgabe seines Werkes adversus Marcionem 2 andere veranstaltet gehabt hätte[2]), so dass sich in vielen Fällen nicht bestimmen lässt, welcher Ausgabe die in andern Schriften vorkommenden Beziehungen auf dieses Werk gelten. Liegt aber zwischen der 2. und 3. Ausgabe höchst wahrscheinlich nur kurze Zeit, so bleibt doch ungewiss die Grösse des Zwischenraumes zwischen der 1. und 2. Ausgabe.

Bezug genommen wird in adv. Marc. I auf die Schrift de praescriptione haereticorum[3]). Aber während Neander, Möhler, J. Kaye, H. Meinadier[4]), Hesselberg, Hauck hier die Abfassung dieser Schrift bereis vorausgesetzt finden, sehen umgekehrt Noesselt, Uhlhorn, Gottwald, Böhringer, Rönsch erst die Absicht dazu hier ausgesprochen. Man beruft sich für letztere Meinung auf den Satz: Sed alius libellus hunc gradum sustinebit („Eine andere Schrift jedoch wird diese Stellung gegen die Haeretiker aufrecht halten"). Die Möglichkeit, dass dies auch

---

2) Vgl. die Ausführung cp. 1., wie er die 1. Ausgabe als übereilt durch eine 2. ersetzt habe, welche ihm aber von einem inzwischen abgefallenen christlichen Bruder entwendet und missbräuchlich verwendet worden sei, daher er nun die dritte vermehrte Ausgabe ergehen lasse.

Hauck S. 335 vermuthet, der tunc frater dehinc apostata sei ein Mann gewesen, der beim Ausscheiden der Montanisten zurückblieb, aber einen solchen konnte doch Tert. nicht apostata nennen, zumal einem Haeretiker gegenüber. Selbst an einen abgefallenen Montanisten wird schwerlich zu denken sein, doch wäre dies noch möglich.

3) Marc. I. cp. 1 pag. 49: Non negabunt discipuli eius primam illius fidem nobiscum fuisse — —, ut hinc iam destinari possit haereticus. — — In tantum enim haeresis deputabitur, quod postea inducitur, in quantum veritas habebitur quod retro et a primordio traditum est. Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis. Nunc quatenus admittenda congressio est, interdum ne compendium praescriptionis ubique advocatum diffidentiae deputetur regulam adversarii prius praetexam.

4) Du montanisme de Tertullien. Strassb. 1848. S. 31.

von einem schon geschriebenen Buch gesagt sein könne, gibt man zu, behauptet aber die rein zeitliche Fassung von etwas durchaus zukünftigen sei doch viel dem Gebrauch entsprechender[5]). Aber gerade das Gegenteil gilt von T. Sprachgebrauch, bei dem — die citirten Schriftstellen natürlich abgerechnet — die rein zukünftiges bezeichnenden Futura unter der Menge der andern fast verschwinden[6]).

An dieser Stelle machen aber die vorangehenden auch nichts erst blos zukünftiges aussagenden Futurformen wahrscheinlich, dass die vermutlich durch sie veranlasste Futurform in gradum sustinebit in gleicher Weise aufzufassen sei. Auch konnte T. die Haeretiker nur de praescriptione revincendos nicht revictos nennen, denn noch hat er ja mit ihnen zu kämpfen, noch sind sie nicht besiegt. Der Inhalt der Bemerkung des T. spricht aber entschieden für eine bereits vollendete Abfassung der Schrift de praescriptione, denn das nunc quatenus admittenda congressio est erklärt sich am besten und das ne compendium praescriptionis ubique advocatum diffidentiae deputetur fast nur so, dass eine Schrift vorausgegangen ist, welche dies admittere congressionem als unnötig bestritten und sich des compendium praescriptionis bedient hat[7]). — Ebenso ist es ja wohl

5) So namentlich Uhlhorn S. 56.

6) Auf's grade Wohl hebe ich einige Beispiele dieses Gebrauches des Futurs heraus: Pud. 19: Ita Joannis ratio constabit diversitatis. — — Sed haec inquis et delinquere nos et veniam habere constabit. — 1: Nec enim moechia et fornicatio de modicis et de maximis delicitis deputabuntur. 2: Sed et Joannes docebit (folgt 1 Joh. 5, 16). — Anima 6: Universa conditio testabitur corpora de corporibus processura iam illic esse unde procedunt. Herm: 7: Quomodo ergo discernere audebit Hermogenes. Val. 28: Demiurgus — — et ipse per prophetas contionabitur. — Mrc. IV, 7: Hoc enim (Matth. 5, 17) Marcion ut additum erasit. Sed frustra negabit (Mrc. ist todt) Christum dixisse quod statim fecit ex parte. Mrc. II, 16: Irascetur enim (sc. Deus) sed non exacerbabitur, sed non periclitabitur; movebitur, sed non evertetur. — Hauck zieht adv. Mrc. IV, 21, p. 212 an: Quae cum praedicata sint et ipsa in Christum creatoris sicut suis locis implebimus als auf 3, 18 ff. bezüglich, aber jener Ausspruch kann auch auf IV, 40 ff. bezogen werden.

7) Das interdum bezieht sich auf das regulam adversarii prius praetexam. — Hauck a. a. O. S. 337 Anm. 1. weist mit Recht darauf hin, wie

möglich, dass T., welcher am Schluss seiner Praescription die Absicht ausspricht, nach dieser allgemeinen Widerlegung aller Haeresien dieselben auch speciell zu bekämpfen [8]), damals schon antignostische Werke geschrieben hatte, aber durchaus unwahrscheinlich bleibt es doch, dass er eine so wichtige teilweise bereits in 2. ja 3. Ausgabe edirte Schrift, wie die adv. Marc. einfach sollte ignorirt haben. — Daher darf behauptet werden: de praescriptione ist vor 207 d. h. vor der 3. Ausgabe des 1. Buchs adv. Marc., vermutlich schon vor dessen 1. Ausgabe verfasst. Dies ist auch dem sonstigen Verfahren T.'s entsprechend [9]). Seine Kampfesweise ist zunächst dem Gegner überhaupt das Recht zum Streit auf christlichem Boden abzusprechen und dann wie zum Ueberfluss aus der Schrift ihn zu widerlegen. Demgemäss bestreitet z. B. T. die Gegner der Auferstehung de resurr. zunächst de communibus sensibus, dann erst aus der Schrift und pflegt in den antignostischen Schriften das Argument der Praescription vorauszuschicken (Mrc. I, 1, carne Chr. 2.), welchem dann noch die endgiltige Widerlegung folgt [10]). — In de carne

---

unnatürlich es sei, dass T. sofort nach Veröffentlichung der Schrift, in welcher er die Berufung auf die Präscription bei Seite schiebt, um kein Misstrauen in seine Sache zu erwecken, sich an ein besonderes Werk de praescr. mache.

8) Cp. 44: Sed nunc quidem generaliter actum est nobis adversus haereses omnes certis et iustis et necessariis praescriptionibus repellendas a conlatione scripturarum. De reliquo si Dei gratia adnuerit, etiam specialiter quibusdam respondebimus.

9) Gegen Böhringer S. 487 und Gottwald S. 54 ff., welche für T. charakteristisch finden, dass er erst bei der Widerlegung der einzelnen Haeresien auf die Notwendigkeit einer sie im Allgemeinen treffenden geführt worden sei. Vgl. apol. 47 p. 289: Expedite autem praescribimus adulteris nostris (den Haeretikern) illam esse regulam veritatis quae veniat a Christo transmissa per comites ipsius, quibus aliquanto posteriores diversi isti commentatores probabuntur. Die Idee der Praescription ist also T. nicht etwa während seines antignostischen Kampfes gekommen, sondern ihm das von vornherein geläufigste Argument. Wie ich sehe, macht auch Hauck S. 337 Anm. hierauf aufmerksam.

10) Mrc. I, 22: Sed quomodo funditus evertetur antichristus nisi

Christi wird de praescriptione erwähnt[11]) und wahrscheinlich nimmt auch adv. Hermogenem darauf Bezug[12]). — In die Jahre 199—206 ist demnach die Abfassungszeit von de praescr. zu setzen. Ja es kann de praescriptione sehr wohl noch in der katholischen Zeit T. geschrieben sein, und da des Paracleten etwa als Wahrers und Bestätigers der Glaubensregel nirgends gedacht wird, ist dies sogar das durchaus wahrscheinlichere[13]).

Dies letztere wäre allerdings falsch, wenn sich in der Tat nachweisen liesse, dass adversus Praxean vor de praescriptione geschrieben sei. Man hat dies geschlossen aus der Wiedergabe der regula fidei adv. Praxean 2, welche zwischen der de virg. vel. 1 und der de praescr. 13 mitgeteilten mitten inne stehe, und also eine mittlere Stufe in der Entwicklung theologischer Erkenntniss T.'s abspiegele[14]). Aber de virg. vel. will T. den allein feststehenden Kern des christlichen Glaubensinhaltes namhaft machen, im übrigen aber für die Offenbarung des Paracleten freien Spielraum haben[15]). Dieser sein Zweck bringt die verhältnissmässig dürftige Gestalt der mitgeteilten regula fidei mit sich, sie bietet daher keinerlei Anhalt für

---

ceteris quoque iniectionibus eius elidendis locus detur reservata praescriptionum defensione.

11) De carne Chr. 2 p. 428: Sed plenius eiusmodi praescriptionibus adversus omnes haereses alibi iam usi sumus. Post quas nunc ex abundantia retractamus.

12) Herm. 1: Solemus haereticis compendii gratia de posteritate praescribere. Die aus der Glaubensregel praescr. 13 für spätere Abfassung dieser Schrift als die gegen Herm. beigebrachten Gründe hat schon Gottwald S. 56 zurückgewiesen. Für die Stellung von de praescr. vor Herm. mag auch sprechen praescr. 7: Ipsae denique haereses a philosophis subornantur verglichen mit Herm. 8: haereticorum patriarchae philosophi u. de an. 3: cum philosophis — — patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum.

13) Vgl. auch cp. 22, woselbst T. die Annahme, die Apostel hätten nicht die ganze christliche Wahrheit gekannt und gelehrt, in Folge Joh. 16, 13 als undenkbar bezeichnet, ähnlich cp. 28. 31. Cp. 44: Christus wird am jüngsten Tage sprechen: Semel evangelium et eiusdem regulae doctrinam apostolis meis delegaveram. So auch Hauck S. 167 Anm. u. 337 Anm.

14) So Hesselb. S. 99, Uhlhorn S. 58, Gottwald S. 57.

15) Cp. 2: Hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conver-

irgendwelche chronologische Bestimmung. Ebensowenig die Form der Glaubensregel adv. Prax. 2, denn die hier sich findenden weitern Ausführungen die Trinität betreffend sind wiederum durch die Tendenz dieser Schrift hervorgerufen. Und das gleiche gilt von den antignostischen Praescriptionen[16]). Auch die Art, mit welcher T. sich gegen Praxeas des Arguments der Praescription bedient, gibt keinen Beweis für die frühere Abfassung der antimonarchianischen Schrift an die Hand[17]). Da auch eine Abhängigkeit der Schrift des T. gegen Praxeas von Hippolyts Werk gegen Noet[18]) sich vielleicht mit einigem Recht vermuten, aber nicht beweisen[19]) lässt, so ist über ihre Abfassung mit Sicherheit nur zu sagen, dass sie der montanistischen Periode T.'s angehört und ihr ein — gewiss auch literarischer — Kampf für die neue Offenbarung des Paracleten vorangegangen ist[20]). Der historisch referirende Ton, in welchem Tert. dieser seiner Trennung von den Katholikern gedenkt, macht geneigt, sie nicht unmittelbar vorhergegangen zu denken.

Aus dem Schluss des 1. Buchs adv. Marcionem geht her-

---

sationis admittunt novitatem correctionis, operante scil. et proficiente usque in finem gratia Dei.

16) Vgl. Lipsius, Jahrbücher für deutsche Theologie 1868: „Ueber Tertullians Schrift wider Praxeas," S. 718.

17) Cp. 2 p. 655: Hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse, etiam ante priores quoque haereticos nedum ante Praxean hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum quam ipsa novellitas Praxeae hesterni. Quo peraeque adversus universas haereses iam hinc praeiudicatum sit, id esse verum quodcunque primum, id esse adulterum quodcunque posterius. T. kann sich das Argument der Praescription gegen Praxeas nicht entgehen lassen. Da er dabei aber auch der andern Häretiker gedenken muss, so stellt er es auch ihnen auf's neue gegenüber, ohne dass sich hieraus sagen liesse, ob er es schon früher auch schriftlich gegen sie geltend gemacht hätte. Eine frühere Abfassung von adv. Prax. erschliesst daraus Gottwald S. 57, eine spätere Kaye S. 718, Lipsius S. 718.

18) So Lipsius a. a. O. S. 704 Anm. 2 u. „Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875 S. 183.

19) A. Harnack, Zeitschr. f. hist. Theol. 1874 S. 203.

20) Cp. 2: Et nos quidem postea agnitio Paracleti atque defensio disiunxit a psychicis.

vor, dass ein Zwischenraum zwischen diesem und dem 2. Buche anzunehmen ist[21]). Gross wird er bei der engen Beziehung beider Bücher zu einander, deren Inhalt früher in nur ein Buch zusammengefasst war, nicht gewesen sein. Doch kann dieser Zwischenzeit wol die eine oder die andere antignostische Schrift angehören.

Mit adv. Marcionem II berühren sich aufs Engste die Schriften adv. Hermogenem[22]), de fato (ob. s. 42 Anm. 55) und de censu animae (vgl. Mrc. II cp. 5. 8. 9. 10.). Ebenso liegt innerhalb desselben Gedankenkreises de paradiso (ob. s. 42 Anm. 54) und andererseits das jedenfalls vor de carne Christi abgefasste Werk adv. Apelleiacos[23]). Es können diese Schriften aber auch schon in die Zeit vor der 3. Ausgabe des Antimarcion fallen, ja es ist dies, wenigstens für die meisten unter ihnen, das Wahrscheinlichere.

Dem 3. Buch adv. Marcionem geht vermutlich bald voran oder folgt gleich nach de anima. Die Scheidung der montanistischen und katholischen Gemeinde wird hier vorausgesetzt, jede feiert ihre Gottesdienste gesondert, wie daraus hervorgeht, dass T. cp. 9 p. 568 von Visionen berichtet, die eine Montanistin während des Gottesdienstes zu haben pflegte, welche nach Beendigung desselben geprüft wurden, was nur in einer montanistischen Gemeinde denkbar ist (vgl. Uhlhorn S. 53 f.). Hauck S. 331 f. hat dies freilich neuerdings so entschieden beanstandet, dass er eben in de anima 9 den Stand der Dinge

---

21) Marc. I. am Schluss: Proinde si cui minus quid videmur egisse, sperat reservatum suo tempori, sicut et ipsarum scripturarum examinationem, quibus Marcion utitur.

22) Herm. 10: Dum alibi de mali ratione distinguimus vgl. mit Mrc. II, 5 zeigt, dass jedenfalls die 1. Ausgabe des Antimarcion der Schrift gegen Herm. vorangegangen ist. Vielleicht weist das ut quidam volunt Mrc. II. 5, das auf Herm. geht, auf eine Schrift T.'s hin. — Der Tadel des Hermogenes wegen wiederholtem Heiraten scheint auf bereits montan. Gesinnung T.'s hinzuweisen.

23) De carne Chr. 8: Angelum quendam inclitum nominant qui mundum hunc instituerit et instituto eo paenitentiam admiserit. Et hoc suo loco tractavimus. Nam est nobis et ad illos (scil. Apelleiacos) libellus.

vor dem Bruch zwischen Katholikern und Montanisten gezeichnet findet. Aber er hat die der Schilderung der Visionen jener Christin voraufgehenden Worte: Nam quia spiritalia charismata agnoscimus, post Joannem quoque prophetiam meruimus consequi, übersehen. Die agnitio der spiritalia charismata ist aber wie die agnitio promissorum charismatum de an. cp. 58 und die agnitio paracleti adv. Prax. 1 die Annahme der montanist. Neuen Prophetie, mag man nun unter Johannes den Täufer (vgl. de ieiun. 2: Ubi volunt (die Katholiker) enim adgnoscunt quid sapiat, Lex et prophetae usque ad Joannem) oder den Apocalyptiker verstehen. Dann gelten aber jene Visionen auch nur den Montanisten und ist die gottesdienstliche Versammlung derselben eine von der katholischen zur Zeit der Abfassung von de anima getrennte.

Das Martyrium der Perpetua, welches am Geburtstag des Caesars Geta [24]) und demnach jedenfalls nicht vor 198 stattfand, wird cp. 55 erwähnt. De anima ist ferner nach adv. Hermogenem und de censu animae geschrieben [25]), wahrscheinlich auch nach dem 2. Buch adv. Marcionem [26]). Ist dies letztere richtig, so lässt sich, da de anima andererseits in dem wahrscheinlich nach adv. Marcionem IV und dem diesem folgenden [27]) Tractat

---

24) Acta passionis cp. 7: Natale tunc Getae Caesaris.

25) De anima 1 p. 556: De solo censu animae congressus Hermogeni — — nunc videbor cum philosophis dimicaturus. 3 p. 561: Una iam congressione decisa adversus Hermogenem etc. Habet suum titulum et suum haereticum. Ceteris hinc exordium inducam. 22 p. 590: Cetera animae naturalia iam a nobis audiit Hermogenes. 24 p. 592: Satis de isto cum Hermogene und p. 594: quae proposuimus iam Hermogeni. Gehen gleich alle diese Beispiele auf de censu animae, so ist die uns erhaltene Schrift adv. Hermog. doch Voraussetzung jener und ihr zweifelsohne vorangegangen.

26) De an. 21 p. 590: Inesse autem nobis τὸ αὐτεξούσιον -- naturaliter, iam et Marcioni ostendimus et Hermogeni, vergl. mit adv. Mrc. II, 6—8. Doch kann auch an eine frühere Ausgabe des Antimarcion gedacht werden.

27) De carne Chr. 7 p. 439: Audiat igitur et Apelles quid iam responsum sit a nobis Marcioni eo libello, quo evangelium ipsius provocavi-

de carne Christi[28]) geschriebene Werk de resurrectione carnis angezogen wird[29]), als Abfassungszeit jener Schrift etwa 208 oder 209 annehmen. In ihr tritt T. als christlicher Philosoph in den Wald der heidnischen Philosophie (vgl. cp. 1 p. 556 und 2 p. 559). Damit stimmt, dass T. um diese Zeit als christlicher Philosoph das Pallium anlegt und sich darüber in de pallio witzig gegen seine Mitbürger verteidigt[30]).

Das 5. Buch gegen Marcion, welches erst nach de resurr. carnis geschrieben ist[31]), bildet den Schluss der Reihe

---

mus. Hier wird auf Mrc. IV, 19 Bezug genommen, welches in der frühern Ausgabe gefehlt zu haben scheint. Vgl. den Eingang adv. Mrc. I—III mit dem IV u. V. Jedenfalls ist schwerlich ein bes. libellus in der 1. Ausgabe dem Evang. Marc. gewidmet gewesen (gegen Hauck S. 337).

28) De carne Chr. 1: Ut autem clausulam de praefatione communi faciat resurrectio nostrae carnis alio libello (de resurr. carn.) defendenda hic habebit praestructionem. De resurr. carn. 2 p. 469: Propterea et nos volumen praemisimus de carne Christi; p. 470: Et occursum est iam suo quoque titulo, de Deo quidem unico et Christo eius adversus Marcionem (vgl. auch res. 14), de carne vero domini etiam adversus quattuor haereses, ad hanc maxime quaestionem praestruendam.

29) Resurr. carn. 2. p. 470 s.: Habet et iste a nobis plenissime de omni statu animae stilum. 17 p. 488: Nos autem animam corporalem — — et in suo volumine probamus. Ebenso 42 p. 521 (bezieht sich auf de an. 51) und 45 p. 524 (auf de an. 27).

30) Gegen Kellner, welcher (Tüb. theol. Quartalschr. 1870 S. 548 ff.) diese Schrift in's Jahr 193 oder 194 verlegt, beweist zwingend cp. 2. p. 325: Quantum urbium aut produxit aut auxit aut reddidit praesentis imperii triplex virtus! Deo tot Augustis in unum favente, quot census transcripti? quot populi repugnati? quot ordines illustrati? quot barbari exclusi? Revera orbis cultissimum huius imperii rus est, eradicato omni aconito hostilitatis (Albin und Niger) et cacto et rubo subdolae familiaritatis (Plautian) convulso et amoenus super Alcinoi pometum et Midae rosetum. Absolut nichts passt in dieser Schilderung auf jene Jahre des Kampfes zwischen Didius Julianus, Sept. Severus, Niger und Albinus; alles dagegen auf die Herrschaft des Africaners Septimius Severus und seiner Söhne. Ohne einen Anflug von Spott ist diese Stelle allerdings nicht geschrieben, aber sie würde auf 193 oder 194 bezogen das Gegenteil von der Wirklichkeit ausdrücken. Seit 208 gab es 3 Augusti s. o.

31) Mrc. V, 10 p. 302: Revertamur nunc ad resurrectionem, cui et alias quidem proprio volumine satisfecimus omnibus haereticis resistentes.

polemischer Schriften, deren zeitliches Verhältniss zu einander sich einigermassen bestimmen lässt. — Doch scheint auch adv. Valentinianos den antimarcionitischen Schriften vorangegangen zu sein. Der Schrift adv. Hermog. wird in diesem Werk Erwähnung getan[32]). Den Montanismus des Verfassers beweist die Bezeichnung des montanistischen Hauptes Proclus als Proculus noster[33]). Es sollte, nach T.'s Absicht dies nur das 1. Buch eines Werkes gegen Valentin werden[34]). Daher ist durchaus möglich, dass T. wirklich ein solches Werk geschrieben, dessen 1. Buch aber nur erhalten ist, und diese Möglichkeit erhält grosse Wahrscheinlichkeit durch de resurr. carn. 59, wo eine frühere Schrift T.'s gegen die Valentianer erwähnt wird, welche adv. Val. I (cp. 29) gar nicht und auch Scorpiace (cp. 10) nicht leicht sein kann[35]). Dass Tert. sich von der Durchführung seiner Absicht habe abhalten lassen, etwa durch die sich ihm aufdrängende Erkenntniss, eine solche Widerlegung sei nicht nötig, ist, obwol in dem wichtigsten Punkt eine solche schon durch de carne Christi cp. 10 ff. gegeben wurde, nicht wahrscheinlich,

---

32) Val. 16 p. 404: Haec erit materia, quae nos commisit cum Hermogene.

33) Cp. 5 p. 387: ut Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas. Aus der lobenden Erwähnung des Miltiades (ibid.) lässt sich aber nicht auf noch nicht vollzogene Trennung von der Kirche schliessen. Ebensowenig aus der Bezeichnung der kath. Kirche als eccles. authenticae regulae cp. 4 vgl. Mrc. I, 1. 21. Doch kann allerdings die Schrift noch vor dem Bruch geschrieben sein.

34) Cp. 3 p. 385: Denique hunc primum cuneum congressionis armavimus, detectorem et designatorem totius conscientiae illorum primamque hanc victoriam auspicamur. Cp. 6 p. 388: Igitur hoc libello, quo demonstrationem solum promittimus illius arcani — — Quamquam autem distulerim congressionem solam interim professus narrationem — — Congressionis lusionem deputa, lector, ante pugnam.

35) Res. carn. 59: Et ipsi Valentiani hic errare didicerunt. Im Buch adv. Val. ist diesen ein errare nicht nachgewiesen worden. Scorp. 10 berührt sich mit dem res. carn. 59 gemeinten Gedanken der Verneinung des valent. Dualismus in Bezug auf Christum, Natur und Menschheit, aber entspricht ihm durchaus nicht so, wie es vorauszusetzen wäre.

indem es sich ja um die zahlreichst vertretene Häresie handelte[36]).

Der letzten Regierungszeit des Severus haben diese antignostischen Schriften wenigstens zum grossen Teil angehört. Sie kennzeichnen eine für die Kirche friedliche Zeit (vgl. auch Anm. 30). Nicht lange nach Severs Tode[37]) begann aber in Africa, am heftigsten in der Provinz Africa durch den Proconsul Scapula, eine Verfolgung, welche T. zu seiner Apologie ad Scapulam veranlasste. Scapula ist ohne Zweifel der Consul des Jahres 195 n. Chr. Scapula Tertullus, welcher dann nach den damals für das römische Avancement geltenden Regeln etwa 211—213 Proconsul werden musste[38]). Diesen Jahren gehört daher ad Scapulam an. — Vielleicht fällt auch in diese Zeit, vielleicht aber schon in die Jahre 203 oder 4 Scorpiace. Es ist abgefasst mitten in der Glut der Verfolgung[39]) zu einer Zeit, wo T. den Gnosticismus bereits widerlegt hatte[40]).

Demnach gehören unzweifelhaft in die Jahre 207—212 oder 13 die 3. Ausgabe gegen Marcion, de Pallio und ad Scapulam, höchst wahrscheinlich auch de carne Christi, de resurrectione carnis und adv. Praxeam, vermutlich auch: de anima und Scorpiace. Ob aus der Zahl der andern antignostischen Schriften welche in diesen Zeitraum fallen, und wie viel ihrer sind, lässt

---

36) Cp. 1: Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos.

37) Dass Severus bereits gestorben war, zeigt ad Scap. 4: Ipse etiam Severus, pater Antonini.

38) Vgl. Waddington, Fastes de provinces Asiatiques etc. S. 3—18 und S. 256.

39) Cp. 1, p. 498: Et nunc praesentia rerum est medius ardor ipsa canicula persecutionis. — Alios ignis, alios gladius, alios bestiae Christianos probaverunt, alii fustibus interim et ungulis insuper degustata martyria in carcere esuriunt.

40) Cp. 4 p. 506: De Deo alibi dimicantes et de reliquo corpore haereticae cuiusque doctrinae. — Cp. 5: Deum meum bonum iam a nobis didicerunt Marcionitae. Die erste Ausgabe des Antimarcion und vielleicht adv. Herm. werden 203—4 schon geschrieben gewesen sein, doch entspricht namentlich die Bemerkung cp. 4 viel besser der Zeit 212. Hauck S. 227 denkt an die frühere, die übrigen meist an die spätere Verfolgung.

sich nicht bestimmen. De praescriptione wird noch Tert.'s katholischer Zeit angehören. Hauck S. 167 hat auf Berührungen dieser Schrift mit dem apol. hingewiesen, sowol in ihrem Gedankenkreis, wie in einzelnen Ausdrücken[41]). Ich möchte namentlich den von Hauck (ibid.) auf de bapt. haer. bezogenen Eingang von de praescr.[42]) dafür geltend machen. Stimmt man nämlich Hauck bei, so ist die Schrift etwa gleichzeitig mit de bapt. verfasst[43]); legt man den Nachdruck auf die condicio praesentium temporum und findet hier nicht auf eine antihaeret. Schrift hingewiesen, so dann doch sicher auf eine Zeit äusserlich bedrängter Lage für die Kirche, wie sie etwa de cult. fem. II sich darstellt. In jedem Fall wird de praescr. nicht nach dem Jahr 199 anzusetzen, adv. Marc. 1. Ausgabe bald darauf gefolgt sein. Für die Schriften de fato, de paradiso, adv. Apelleiacos, adv. Hermogenem, de censu animae, adv. Valentinianos, — nach dem Index im cod. Agob. vielleicht auch de animae summissione und de carne et anima — sind dann die Jahre 201—207 anzunehmen, wobei festzuhalten ist, dass, wie Hauck richtig ausführt (z. B. S. 227), durch die in diese Zeit fallenden Gelegenheitsschriften prakt. Art die antignostische Polemik immer nur zeitweise unterbrochen wurde.

b. Schriften zur Verteidigung des Paracleten und seiner Disciplin.

Leider bieten gerade diese Schriften für ihre chronologische Einreihung erhebliche Schwierigkeiten.

De virginibus velandis gewährt wenigstens dadurch einen Anhalt, dass es veranlasst ist, durch die Absicht der Entschleierung der Jungfrauen der rigoristischen Partei, welche

---

41) U. a. auf praescr. 7 coll. apol. 47, pr. 13 coll. ap. 17—23, apol. 46: Quid simile philosophus et christianus, Graeciae discipulus et caeli? und de praescr. 7: Quid ergo Athenis et Hierosolymus, quid academiae et ecclesiae.

42) Condicio praesentium temporum etiam hanc admonitionem provocat nostram, non oportere nos mirari super haereses istas.

43) In diesem Fall ist sowol möglich, auch de bapt. haer. nach dem Apolog. als auch de praescr. noch vor dem Apol. geschrieben anzunehmen.

einerseits gottesdienstliche Gemeinschaft der Katholiker und Montanisten zu Carthago voraussetzt, andererseits mindestens sehr geeignet war, derselben ein Ende zu bereiten. Demnach kann es jedenfalls nur der Zeit etwa von 201—206 angehören. Es muss nach dem noch vormontanistischen ad uxorem II geschrieben sein, und wiederum vor de anima, das, wie wir sahen, separirte montanistische Gottesdienste cp. 9 voraussetzt, also wohl auch vor adv. Mrc. I. Auch die Bemerkung adv. Prax. 2: agnitio Paracleti atque defensio disiunxit nos a psychicis nötigt, de virg. vel. früher geschrieben zu denken.

Die gewaltsame Behandlung, welche den Jungfrauen der strengern Partei durch Wegreissen ihrer Schleier drohte, konnte derselben Grund werden, auf eine Gemeinsamkeit der Gottesdienste zu verzichten, bei welcher sie derartiges zu gewärtigen hatte. Jedenfalls eine wichtige Phase in dem Kampfe, in dem sich die Trennung, welche de anima und adv. Praxeam voraussetzen[1]), vollzog, wird durch die in de virg. vel. 3 geschilderten Vorgänge bezeichnet.

Freilich hat nun erst neuerdings wieder Hauck S. 200 aus eben jener Stelle adv. Prax. zu beweisen gesucht, dass nicht der Verschleierungsstreit die Aufhebung der gottesdienstlichen Gemeinschaft herbeigeführt haben könne. Aber es war ja nicht der Verschleierungsstreit an sich, sondern die in Frage kommende Disciplin des Paracleten, welche den Bruch veranlasste. Und bei dem Kampf, ohne welchen dieser Bruch nicht vor sich gehen konnte, musste auch die ganze sog. neue Prophetie mit ihrer Disciplin in Frage kommen (Näheres s. u.).

Eine Trennung wird auch vorausgesetzt in der aus de monо-

1) Hesselberg, welcher nach Gieselers Vorgang Kirchengeschichte 4. A. §. 59 no. 4 S. 288 f. zuerst auf die Bedeutung dieses Vorfalls gebührend aufmerksam gemacht hat, vermutet nur die Anerkennung des Paracleten aber noch keinen Bruch als Folge der Beabsichtigung eines solchen Gewaltaktes S. 76 f. Aber richtig haben mit Uhlhorn S. 46 f., Ritschl S. 548, Gottwald S. 51 f. und Böhringer S. 398 ff. hier die Veranlassung zu einem tatsächlichen Bruch und der Aufhebung der gottesdienstlichen Gemeinschaft gesehen, nur dass sie vielleicht das in zu unmittelbarem Zusammenhang mit jenem Auftreten der liberaleren Jungfrauen brachten.

gamia, de ieiunio und de pudicitia bestehenden Gruppen antikatholischer Schriften. Von de ieiunio lässt es sich erweisen, indem T. den Katholikern den Vorwurf macht, dass bei ihren Agapen die Vorsitzenden einen doppelten Anteil bekommen[2]), einen Märtyrer der katholischen Kirche nicht mehr als solchen anerkennt[3]), und die von den katholischen Bischöfen angeordneten ausserordentlichen Fasten auch nicht mehr als von ihm befolgt darstellt[4]). — Die drei Schriften de ieiunio, de monogamia und de pudicita bilden aber eine zusammengehörende Gruppe. Denn 1. In allen werden die Katholiker Psychiker genannt[5]); 2. alle sind von gleicher Erregtheit gegen die katholische Kirche beseelt; 3. alle drei befolgen die gleiche Methode des Kampfes, nämlich die ganze Schrift von Anfang bis Ende durchzugehen[6]); dieselbe Methode, deren sich T. adv. Marcionem

---

2) Jeiun. 17: Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur. Es spräche auch für eine Trennung die vorgehende Bemerkung: Sed maioris est agape, quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt, wenn hier durch ein Wortspiel die sog. Agapen angedeutet sind, — so Th. Harnack, der christliche Gottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, Erlangen 1854 S. 383. Anm. 1. —, aber die Beziehung auf 1 Cor. 13, 13 macht es fraglich.

3) Jei. 12 p. 870 S: Pristinus, vester, non Christianus martyr, — — cum singultus et ructus solos haberet, in ipsa negatione discessit.

4) Cp. 13 p. 872: Bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare ieiunia adsolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut vestrae capturae est, sed interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa.

5) Monog. Cp. 1. 11 p. 778. 780 cp. 12. Jeiun.: Die Ueberschrift, cp. 1. 11 p. 867. 869. Pudic. cp. 1. 6. 10. 18. 21.

6) Vgl. monog. 4: Evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum. — Quod pertineat ad antiquitatem, quae potest antiquior forma proferri, quam ipse census generis humani? — Cp. 7: Post vetera exempla originalium personarum aeque ad vetera transeamus instrumenta legalium scripturarum, ut per ordinem de omni nostra paratura retractemus. Cp. 8: Nunc ad legem proprie nostram id est ad evangelium conversi qualibus excipimur exemplis, dum ad sententias pervenimus? Cp. 10: Video iam hinc nos ad apostolum provocari. — Jeiun. 3: Tunc enim agnoscetur observationis necessitas cum

(l. IV, V), de resurr. carnis (vgl. cp. 18. 33. 38. 39. 40) und auch adv. Praxeam (vgl. cp. 6. 12. 15) bedient; 4. die Beziehungen der drei Schriften auf einander scheinen eine baldige Aufeinanderfolge anzudeuten.

Diese Rückbeziehungen auf die beiden andern Schriften weisen de pudicitia die letzte Stelle an. T. sagt hier nämlich cp. 1: Erit igitur et hic adversus psychicos titulus. Er hat also schon andere Streitschriften gegen die Psychiker verfasst. Damit kann aber de corona nicht wohl gemeint sein, denn diese Abhandlung gilt ja den Katholikern, qui studio discendi non quaestionem deferunt sed consultationem (cor. 2); auch nicht de fuga, denn sie ist in erster Stelle an seinen „Bruder Fabius" gerichtet, ebenso de exhortatione castitatis an einen Freund. Also bezieht sich jene Bemerkung auf die Schriften de ecstasi, de monogamia und de ieiunio. Nach de monogamia und somit auch nach dem eng damit verbundenen Werk de ieiunio wird de pudicitia auch darum geschrieben sein, weil T. hier darauf hinweist, wie ja gerade die von den Katholikern verteidigte Mehrmaligkeit der Ehe sie um so strenger gegen Unkeuschheit machen sollte[7]), während er sich einer entsprechenden Bemerkung

---

eluxerit rationis auctoritas a primordiis recensendae. Acceperat Adam etc. Cp. 8: Ad nova enim nunc documenta properamus. — Pud. 5: Ergo moechia — secundum opus criminis quanti aestimanda sit sceleris prima lex Dei praesto est. Cp. 6: Sed malo in gloriam Christi a Christo deducere disciplinam. Cp. 7: A parabolis licebit incipias. Cp. 11. Exinde quod ad evangelium pertinet, parabolarum quidem discussa quaestio est. Cp. 12: Itaque isti — — age nunc vel de apostolico instrumento doceant. Cp. 14: Et his itaque discussis, quae intercederant, regredior ad secundam Corinthiorum. Cp. 17: Provoca ad apostolicam aciem, aspice epistolas eius omnes etc (folgen 1 Th., Gal., Röm., Eph., Col.). Cp. 19: Sed quonam usque de Paulo, quando etiam Joannes, nescio quid diversae parti subplaudere videatur.

7) Pud. 1. p. 793: Sed iam haec gloria (der christl. Keuschheit) extinquitur, et quidem per eos quos tanto constantius oportuerat eiusmodi maculis nullam subscribere veniam, quanto propterea quotiens volunt nubunt, ne moechiae et fornicationi succidere cogantur, quoniam est melius nubere quam uri. Und ib. p. 794. Nobis autem (moechia et fornic.) maxima aut summa (sc. delicta) sic quoque praecaventur, dum nec secundas

de monogamia nicht bedient, was schwerlich unterlassen wäre, wenn das de pudicitia erwähnte bischöfliche Edikt, das auch Hurern und Ehebrechern wieder Aufnahme gewährte, schon bestanden hätte. Und mag de ieiunio vielfach gehässiger sein, in de pudicitia tritt T. der Kirche doch noch ferner (gegen Hauck S. 391). Ueber die Zeit, da jenes Edikt erging, ist ein Resultat nicht zu erzielen. — Die enge Zusammengehörigkeit von de monogamia und dem nachfolgenden de ieiunio[8]) spricht T. selbst aus[9]). Einmaligkeit der Ehe und häufigeres Fasten waren ja die beiden neuen Vorschriften des Paracleten, gegen sie erfolgte gemeinsam der Angriff, beide verteidigte T. gemeinsam, so dass man die beiden genannten Schriften als zwei Teile desselben Werkes bezeichnen kann, beiden gilt auch die Bezeichnung adv. psychicos (Hess. S. 85).

Der Schrift de monogamia ist aber die de exhortatione castitatis vorangegangen, wie dies eine Vergleichung beider Schriften mit ad uxorem I beweist. Namentlich bietet de monog. 4—7 im Verhältniss zu ad uxor. I, 2 und de exhort. castit. 5. 6 einen entschiedenen Fortschritt, sowohl durch Begründung der Berechtigung seines Beweisverfahrens, als auch durch neue Argumente, mit welchen er die Einwände seiner Gegner zurückweist[10]). Umgekehrt kann T. de monog. 17 bei der Berufung

---

quidem post fidem nuptias permittitur nosse; vielmehr brächten sie — die Montanisten — gerade dadurch den Paracleten in so üblen Ruf, dass sie in angeblich so harter Weise die Digamen ausschlössen (zu durissime vgl. monog. 2: novae disciplinae et quidem durissimae).

8) Jei. 1: De modo quidem nubendi, iam edidimus monogamiae defensionem. Nunc de castigatione victus secundae vel magis primae continentiae pugna est.

9) Vgl. die Bemerkung, die neue Prophetie lehre saepius ieiunare quam nubere, und der Eingang: Mirarer psychicos si sola luxuria (Unzucht) tenerentur, qua saepius nubunt, si non etiam ingluvie lacerentur, qua ieiunia oderunt.

10) Ad uxorem I, 2. Nam et Adam unus Evae maritus et Eva una uxor illius, una mulier, una costa. Sane apud ve-

Exhort. castit. 5. 6. Ad legem semel nubendi dirigendam ipsa origo humani generis patrocinatur. — Nam

Monog. 4—7. — quae potest antiquior forma proferri, quam ipse census generis humani. Unam feminam masculo

auf beschämende Exempel aus den Heiden sich kurz fassen, da

teres nostros ipsosque patriarchas non modo nubere sed etiam pluriafariam matrimoniis uti fas fuit. Erant et concubinae. Sed licet figuratum in synagogam et ecclesiam cesserit (so ist mit der Wiener und Leidener Handschrift gegen cod. Agobardimus, Rigaltius und Oehler zu lesen), ut tamen simpliciter interpretamur necessarium fuit instituere, quae postea aut amputari aut temperari mererentur. — — — materiae — emendationum praeministrabantur quas dominus evangelio, dehinc apostolus in extremitatibus saeculi aut excidit — aut composuit.

cum hominem figulasset eique parem necessariam prospexisset unam de costis eius mutuatus unam illi feminam finxit. — Plures costae in Adam etc. Sed — patriarchae non modo pluribus uxoribus, verum etiam concubinis coniugia miscuerunt. — — Sane licebit (sc. nubere) si adhuc typi, futuri alicuius sacramenta supersunt, quos nuptiae tuae figurent, vel si etiam nunc locus est vocis illius: Crescite et multiplicamini, id est si nondum alia vox supervenit, Tempus iam in collecto esse, restare, ut et qui uxores habeant, tanquam non habentes agant. — Nunc vero sub extremitatibus temporum compressit, quod emiserat.

Deus finxit una costa eius decerpta, et utique ex pluribus. Nun erweist T. cp. 5 aus der Bezeichnung Christi als Α und Ω die Berechtigung in Anfang wie Ende der Heilgeschichte eine gesetzlich bindende Norm des Verhaltens zu erblicken. — Cp. 6: Ad Abraham denique provocant. Aber — und auch diese Ausführung ist neu — nur der noch unbeschnittene Abraham sei unser Vater und also auch unser Vorbild, postea mutatus est — — in digamiam per ancillae concubinatum. — — Aliud sunt figurae, aliud formae. Aliud imagines, aliud definitiones. Imagines transeunt adimpletae, definitiones permanent adimplendae. — Quid digamia illa Abrahae portendat idem apostolus edocet interpretator utriusque testamenti (Gal. 4). — Cp. 7. Nun ist ja auch keine Leviratsehe mehr. At ubi et Crescite et redundate evacuavit extrimitas temporum, inducente apostolo, Superest ut et qui habent uxores sic sint ac si non habeant, quia tempus in collecto est etc.

er darauf schon de exhort. cast. 13 und ad uxor. I, 6 eingegangen ist, aber unter den wenigen de monog. angeführten Beispielen wird auch der Flaminica gedacht, welche exhort. cast. den ad uxorem I erwähnten zugefügt hatte[11]). Während Tert. ad uxorem I erwähnt, der Apostel gestatte nicht zum 2. Mal Verheirateten den (bischöflichen) Vorsitz zu führen und de exhort. cast. der demgemässen Sitte der Kirche und ihres Einschreitens gegen solche Bischöfe gedenkt, hebt er de monog. scharf tadelnd hervor, dass die Katholiker dem Apostel zum Hohn Digamen

---

11) Ad uxorem I, cp. 6.

Romae quidem, quae ignis illius inextinquibilis imaginem tractant de virginitate censentur. Achaeae Junoni apud Aegium oppidum virgo sortitur et quae Delphis insaniant nubere nesciunt. Ceterum viduas Africanae Cereri adsistere scimus — — adempto omni contactu usque ad osculum filiorum —. Haec diabolus suis praecepit, et auditur. — Nam invenit quomodo homines etiam in bonis sectationibus perderet. — Cp. 7. Sacerdotium viduitatis et caelibatum est apud nationes. Prodiaboli scil. aemulatione. Regem saeculi, Pontificem Maximum, rursus nubere nefas est. Quantum Deo sanctitas placet cum illam etiam inimicus affectat?

Exhort. cast. 13.

Novimus virgines Vestae et Junonis apud Achaiae oppidum, et Apollinis apud Delphos, et Minervae et Dianae quibusdam locis. — — Feminas vero Cereri Africanae, cui etiam sponte abdicato matrimonio assenescunt, aversantes exinde contactum masculorum usque ad oscula filiorum. Invenit scil. diabolus post luxuriam etiam castitatem perditricem. Und zuvor: Certe Flaminica non nisi univira est, quae et Flaminis lex est. — Nam quod ipsi Pontifici Maximo iterare matrimonium non licet utique monogamiae gloria est. Cum autem Dei sacramenta satanas affectat etc.

Monogamia 17.

Cereris sacerdotes viventibus etiam viris et consentientibus amica separatione viduantur. Sunt et quae de tota continentia iudicent nos, virgines Vestae et Junonis Achaicae et Dianae Scythicae et Apollinis Pythii. Und zuvor: Pontifex Maximus et Flaminica nubunt semel.

das bischöfliche Amt einräumen[12]). Auch der Hinweis auf die Verheirateten grössern Gefahren der letzten Verfolgung zeigt de monog. als entwickeltere Stufe, denn de exhort. cast. und ad. uxorem[13]).

Hieraus ergibt sich, da an der montanistischen Abfassung von de exhortatione castitatis kein Zweifel sein kann[14]), die wichtige Tatsache, dass Tert. nicht sofort nach seiner Anerkennung des Paracleten in eine derartige heftige Polemik gegen die katholische Kirche

12) Ad uxorem I. 7.
Praescriptio apostoli declarat, cum apostolus digamos non sinit praesidere.

Exhort. cast. 7.
— apud nos (den Christen) — — praescribitur unius matrimonii esse oportere, qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. Usque adeo quosdam memini digamos loco deiectos.

Monogamia 12.
Quod enim quibusdam praescribit (sc. apostolus), id non omnibus praescribit (so sagen die Katholiker). — — Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo.

13) Ad uxor, 1, 5.
Cur enim dominus Vae praegnantibus et nutricantibus cecinit. Nichts hindert d. Wittwe Flucht: nulla in utero, nulla in uberibus aestuante sarcina nuptiarum. — Nubamus quotidie et nubentes a die illo timoris deprehendamur ut Sodoma et Gomorrha.

Exhort. cast. 9.
Nubamus igitur quotidie et nubentes ab ultimo die deprehendamur, tanquam Sodoma et Gomorrha, quo die Vae illud super praegnantes et lactantes, adimplebitur —, de nuptiis enim uteri et ubera et infantes.

Monog. 16.
Nubant igitur huiusmodi in finem usque, ut in ista confusione carnis, sicut Sodoma et Gomorrha et deluvii dies, ab illo ultimo exitu saeculi deprehendantur. — — non recogitantes Vae illud praegnantibus et lactantibus multo gravius et amarius eventurum in concussione totius mundi, quam evenit in vastatione unius particulae Judaeae. — — ubera fluctuantia et utera nauseantes et infantes pipiantes.

14) Exhort. cast 10: Item per sanctam prophetidem Priscam ita evangelizatur.

eingetreten ist, wie de monogamia und de ieiunio sie bieten und wie bei einer von der Kirche schon so entschieden verworfenen kirchlichen Richtung zu erwarten wäre. Ob eine längere oder kürzere Zeit bis zu Beginn jener heftigen Polemik verflossen, lässt sich allerdings zunächst nicht bestimmen noch auch die Veranlassung zu ihr, aber die Zeit war lang genug, um die Abfassung von Schriften zu ermöglichen.

Ist es von vornherein wahrscheinlich, dass dieser Kampf um die wichtigsten Lehren des Paracleten nicht gar lang werde auf sich haben warten lassen, so bezeugt das obenerwähnte Wort adversus Praxean: Nos agnitio Paracleti atque defensio disiunxit a psychicis, dass T.'s Uebertritt zum Montanismus mit einer derartigen Verteidigung des Paracleten und seiner Disciplin verbunden war. De monogamia und de ieiunio müssen wir somit der Zeit vor Abfassung der nach 207 fallenden antignostischen Schriften anweisen (näheres hierüber gegen Hess. und Hauk s. u.). Nicht minder aber die Schrift de ecstasi, deren 7. Buch speciell gegen Apollonius gerichtet gewesen sein soll[15]). Mochte immer die Disciplin das eigentliche Motiv zur Verwerfung des Paracleten bilden (monog. 2), das woran man zunächst Anstoss nahm, war die ekstatische Form dieser Offenbarung, und von den andern Teilen der christlichen Kirche musste sich der Protest hiergegen auch auf afrikanischen Boden fortpflanzen, wenn gleich hier ja keine eigentliche prophetische Persönlichkeit ekstatisch redend aufgetreten ist. Es scheint aber auch die Schrift de ecstasi adv. Marcion. IV ausdrücklich citirt zu sein, so dass ihre Abfassung vor dieser 3. Ausg. des Antimarcion deutlich ausgesagt wäre[16]). (Schwerlich werden

---

15) Hieronymus, de viris ill. cp. 53: — specialiter autem adversus ecclesiam texuit volumina de pudicitia, de persecutione, de ieiuniis, de monogamia, de estasi libri sex, et septimum, quem adversus Apollonium composuit. — Cp. 40: Tert. sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit περὶ ἐκστάσεως, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia quae ille arguit conatur defendere. Cp. 24. Huius (Melitonis) — ingenium laudans Tert. in septem libris quos scripsit adv. ecclesiam pro Montano etc.

16) Es ist allerdings ebensogut möglich, dass mit den Worten Mrc.

alle 7 Bücher in ununterbrochener Reihe geschrieben sein). Dann gehörten diese Schriften de monogamia, de ieiunio, de ecstasi und wohl auch de pudicitia den Jahren 201—206 an, früher oder später, je nachdem man mehrere der antignostischen Werke vor oder nach der 3. Ausgabe des 1. Buchs adv. Marcionem geschrieben glaubt.

Hesselberg und Hauck haben allerdings diese eigentlichen montanistischen Streitschriften erst der letzten Lebenszeit T.'s angewiesen nach den antignostischen Schriften[17]). Aber was Hesselberg für charakteristische Merkmale jener spätern montanistischen Periode Tert.'s hinstellt, galt für den Montanismus von Anbeginn. Die Paracletische Offenbarung selbst nämlich als Autorität musste sehr bald controvers werden, und war für seine Anhänger für Gestaltung des Lebens sofort bindende Norm, die Weltstellung des Paracleten war eine so enge, schon als er dem T. eine Autorität wurde, die Bezeichnung ihrer selbst als Pneumatiker der andern als Psychiker eignete den Montanisten schon in Asien[18]). Auch kämpft T. adv. Praxean für die Kirchenlehre, während er die Katholiker als Psychiker bezeichnet, ebenso adv. Mrc. 4, 22. Hesselberg's Annahme, dass keine der Schriften Tert.'s Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft mit der kathol. Kirche voraussetzte, hat Uhlhorn durch Hinweis auf de anima und adv. Prax. als irrig erwiesen (a. a. O. S. 50—58). — Hauck erkennt nun einen solchen Bruch an, aber er setzt ihn erst direct

---

IV, 22 (Petrus nesciens) ratione qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae ecstasin id est amentiam convenire nur ein Gegenstand der Controverse zwischen Montanisten und Katholikern namhaft gemacht werden soll (zumal etwa ein suo volumine oder suo titulo fehlt), als an eine literarische Verteidigung zu denken, aber die anderweitige Nachricht von einem solchen Werk macht dies letztere wahrscheinlicher. Für eine Beziehung auf eine Schrift haben sich daher auch Rigaltius z. d. St. und Uhlhorn S. 35 ausgesprochen.

17) Hess. S. 85—95 und 127 ff., Hauck S. 391. Beizustimmen scheint ihnen Harnack, Theolog. Literaturzeitung 1878 S. 57 f.

18) Vgl. Clemens. Alex. Strom. IV, 13, 93. T. II, p. 369 ed. Dindorf Oxf. 1869. —

vor adv. Marc. I. Nach den unmittelbar auf einanderfolgenden 5 Büchern wider Marcion habe Tert. gegen Praxeas, dann nach der Verfolgung Scapulas die Schriften de pudicitia, de monog. und de ieiun. geschrieben. Was nun Haucks Berufung auf kirchliche Gemeinschaft von Kathol. und Mont. nach de anim. 9 betrifft, so ist sein Irrtum oben nachgewiesen und ebenso auf die Unzulässigkeit der Annahme, dass der adv. Marc. I als nunmehriger Apostat bezeichnete frühere Bruder ein beim Bruch in der Kirche Zurückgebliebener sei, aufmerksam gemacht worden. Dann aber berechtigt auch rein gar nichts gerade in jene Zeit den Bruch zu setzen. Und wie seltsam wäre es auch, wenn nach eingetretenem Bruch zwischen Mont. und Grosskirche Tert. zunächst sein Werk gegen Marcion, dann gegen einen Monarchianer und Scapula schrieb und nach etwa 5 Jahren eine literarische Rechtfertigung der sog. neuen Prophetie nach Form und Inhalt ausgehen liesse. Musste es nicht vielmehr Tert. drängen, die Punkte, welche in seiner täglichen Lebenserfahrung Gegenstand der Controverse bildeten (adv. Mrc. IV, 22), auch schriftlich zu verteidigen, und nun bezeugt er noch ausdrücklich, dass eben die Verteidigung des Paracleten jenen Bruch herbeigeführt habe. So viel ist sicher: Etwa 207—208 ist der Bruch zwischen Grosskirche und Mont. vorhanden, diesem Bruch ist ein Streit vorhergegangen. Nun haben wir solche Schriften (de monog., de ieiun.) oder wissen doch von ihnen (de ecstasi), die durch diesen Streit hervorgerufen sind. Müssen es da nicht geradezu zwingende Gründe sein, welche veranlassen können, diese Schriften doch nicht jener Zeit des Bruchs, sondern einer spätern anzuweisen? Hauck beruft sich darauf, dass es Tert.'s Charakter entsprechender scheine wenn nicht mit den Jahren eine Milderung, sondern eine Steigerung des Gegensatzes in seinem Verhältniss zur Kirche eingetreten sei. Dem liesse sich einfach entgegenhalten, dass gerade im Augenblick des entscheidenden Bruchs bei einem Schisma die Geister am heftigsten auf einander zu platzen pflegen, nachher sie sich angesichts des gemeinsamen Feindes auch ihrer Verwandtschaft und ihres solidarischen Interesses wieder mehr bewusst werden. Zwei Gründe von Gewicht lassen sich m. E. für eine so späte Abfassung der

antikirchlichen Schriften T.'s geltend machen. Zunächst die wegwerfende Art, mit welcher Tert. ieiun. 12 von dem Martyr Pristinus spricht, welche schwer zu begreifen ist, wenn dieses Martyrium noch vor Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft statt hatte. Aber es kann dies Martyrium — da allerdings während der Verfolgung unter dem Präses Hilarian die Trennung noch nicht erfolgt war (s. u.) — ja in die Zeit zwischen dem Bruch und der Abfassung von de ieiun. fallen, da ein solches einzelnes Martyrium stets selbst in sonst auch für die Kirche im Ganzen friedlicher Zeit sich ereignen konnte.

Noch gewichtiger scheint aber gegen eine Abfassung der die Grosskirche bestreitenden Schrift vor 207 zu sprechen die grosse Zahl der Werke Tert.'s, welche ohnehin schon in diese Jahre fallen und die gar keinen Raum für eine derartige Polemik zu lassen scheinen. Aber zunächst ist oben (3, a, Anm. 27) schon darauf hingewiesen worden, wie die Vermutung in der 1. Ausgabe des Antimarcion habe die Betrachtung des Evangeliums Marcions, zumal in einem demselben besonders gewidmeten Buche, gefehlt, eine wolbegründete ist, und daher mindestens de carne Christi und de resurr. carn., wahrscheinlich aber auch de anima und wohl noch andere antignostische Schriften in die Zeit nach 207 gehören.

Ferner aber hat Hauck selbst betont, dass Schriften mit prakt. Tendenz nur als die Späne in Tert.'s. Geistesarbeit angesehen werden können, und darum durch dieselben der antignost. Kampf nur je und je unterbrochen, nicht abgebrochen wurde. Daher können Werke wie adv. Hermog., adv. Valent., de censu animae wohl mit solchen Schriften ziemlich parallel laufen. Auch ist nicht zu vergessen, dass Tert. ältere Muster bei seinen antignostischen Werken vorliegen hatte (Irenaeus, wahrscheinlich auch Justin, Theophilus von Antiochien) wodurch seine Arbeit sehr erleichtert und gefördert wurde. Daher kann sehr wohl in jener Zeit ein volles Jahr für Schriften wie de virg. vel., de monog., de ieiun., de ecstasi und de pudic. zu Gebote gestanden haben. Schliesslich bleibt immerhin möglich, das durch ein Vorgehen des röm. Bischofs veranlasste de pudicitia und einige Bücher von de ecstasi einer spätern Zeit anzuweisen. Aber für de mo-

nogamia, de ieiunio und doch teilweise de ecstasi vermögen alle jene Gründe die Unwahrscheinlichkeit nicht aufzuwiegen, dass Tert. die eigentlichen Streitpunkte zwischen Katholikern und Montanisten Jahre lang nach dem Bruch noch sollte mit Stillschweigen übergangen haben, während doch mit Annahme des Paracleten die seiner Disciplin notwendig verbunden war[19]) und zumal Einmaligkeit der Ehe und Fasten nebst der ekstatischen Form der neuen Prophetie schon vor Tert.'s Uebertritt Gegenstand heftigen Streites waren und darüber bereits heftige antimontanistische Schriften vorlagen. Ich kann mich wenigstens der Vermutung nicht entziehen, T. habe in de monogamia und de ieiunio gegen ihm schriftlich vorliegende Bestreitungen gekämpft. T. war ja z. B. das Werk des Apollonius bekannt, dieser aber wendet sich vornehmlich gegen die Fastengebote und Einmaligkeit der Ehe[20]), welche T. hier vertheidigt. Eine besondere Widerlegung des Apollonius war dadurch so wenig unnötig gemacht, als de carne Christi durch adv. Marcionem. De monogamia ist allerdings die Beantwortung eines vorliegenden Schriftstückes nicht so deutlich, indem T. cp. 11 einen Einwand aus der lateinischen Uebersetzung durch Berufung auf den griechischen Urtext abweist. Doch können auch hier die Vorwürfe der duritia, haeresis und die Beziehung von 1 Tim. 4, 3 auf die Montanisten durch ihre Gegner sehr wohl einem antimontanistischen Schriftstück angehören. — Viel klarer aber ist dies bei de ieiunio. Die Vorwürfe gegen die Mont. Fasten sind hier so bestimmt gefasst[21]), nicht minder die posi-

19) Jei. 13: Hunc (Paracletum) qui recipimus necessario et quae tunc constituit observamus.

20) Er sagt Eus. h. e. V, 18, 2 von Montan: *Οὗτός ἐστιν ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας.* Vgl. aber bes. Hippolyt Philosoph. VIII, 19: — *καινίζουσι δὲ νηστείας καὶ ἑορτὰς καὶ ξηροφαγίας καὶ ᾠαφανοφαγίας.*

21) Cp. 1: Arguunt nos, quod ieiunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producamus, quod etiam xerophagias observemus etc. Novitatem igitur obiectant etc. Cp. 2 werden die Xerophagien auf die heidn. Mysterien zurückgeführt, wird 1 Tim. 4, 1 f. ganz wie Epiphan. haer. 48 cp. 8. 9 auf die Montanisten bezogen, ihnen Gal.

tiven Aufstellungen der Katholiker (cp. 2) und das Entweder — oder: Aut pseudoprophetia est si spiritalis vox solemnia ista constituit, aut haeresis si humana praesumptio adinvenit (cp. 11. 1), dass die Vorlage eines gegnerischen Werkes vollkommen wahrscheinlich wird. Möglich ist, dass T. bei seiner in diesen montanistischen Hauptschriften eingehaltenen Methode die Schrift durch Gesetz, Evangelium und Apostel durchzugehen, den kleinasiatischen antimontanistischen Schriften folgt: vgl. Epiph. haer. 48, 3—10 p. 437, 2 ed. Dindorf. —

Der Anfang von de monogamia [22]) (ebenso de iei. 1. p. 852) macht allerdings den Eindruck, als komme T. eben von antignostischem Streit, doch hindert ja nichts an die erste Ausgabe des Antimarcion zu denken [23]).

Aber andererseits kann man auch nicht verkennen, dass T. in der That in de monogamia, de ieiuniis und de pudicitia eine durchaus andere Stellung einnimmt als in de exhortatione castitatis, de corona und de fuga. — Es ist diesen letztern Schriften vor allem eigentümlich eine mildere Form der Polemik. Das kann ja wohl einigermassen erklärt werden aus dem Umstand, dass sie teils Freunden gelten (de fuga u. exhort. cast.), teils mehr oder weniger nahestehenden Gesinnungsgenossen. Aber eben dies ist das Characteristische, dass sie keine directen Streitschriften sind, obgleich sie zwischen Montanisten und Katholikern streitige Punkte behandeln. Auch bedient sich hier T. nie der Bezeichnung Psychiker.

4, 10 als auf sie sich beziehend entgegengehalten, entsprechend dem Vorwurf des νομοθετεῖν bei Epiph. 48, 9. Cp. 11: haec velut vacantia infirmant — —, ut nova (vgl. das καινίζουσιν Phil. VIII, 19) accusant. — — Spiritus diaboli est, dicis o psychice! — Nach cp. 15 hat man sich gegen die Grundsätze der neuen Prophetie, neben 1 Tim. 4, 3 auf Matth. 11, 19. Jes. 58, 3. Ps. 51, 18 ff. berufen, das wird schriftlich geschehen sein.

22) Cp. 1: Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt. Ille nec semel isti non semel nubunt. Quid agis lex creatoris? Inter alienos spadones et aurigas tuos tantundem quereris de domestico obsequio quantum de fastidio extraneo.

23) Für Abfassung der antikatholischen Schriften vor den antignostischen haben sich ausgesprochen: Noesselt 40 p. 601. 45 p. 612, Uhlhorn 52 ss., Ritschl 548, Gottwald 58 ss., Böhringer 419, 485.

Es sind diese Schriften also unterschieden und geschieden von den 3 direkt antikatholischen. Von vorn herein aber wäre noch zweifelhaft, ob de fuga und de corona einer frühern oder spätern Zeit angehören. Während mit Ausnahme von Pamelius und Allix, die Annahme, de corona gehöre den Jahren 201—204 an, allgemein statt hatte, versucht neuerdings Kellner a. a. O. S. 603—606 sie dem Jahre 211 anzuweisen.

Zunächst ist, soll die Abfassungszeit von de fuga und de corona mit einiger Sicherheit bestimmt werden, die enge Zusammengehörigkeit beider zu beachten. In de corona sagt T. ausdrücklich, er werde die Frage des Bekenntnisses in der Verfolgung besonders behandeln [24]). Ist dieser Frage nun gleich auch Scorpiace gewidmet, so weist doch auf de fuga der auf das Verhältniss von Katholikern und Montanisten bezügliche Zusammenhang. Dann wird das nescio quid, welches nach de fuga 1 auf eine nahe Verfolgung deutet, eben jener Vorfall sein, der de corona veranlasste.

Für die Orientirung über ihre Abfassungszeit bieten de corona und de fuga folgende Anhaltspuncte: 1. De corona ist nach cp. 1 geschrieben als eben eine liberalitas praestantissimorum imperatorum im Lager zum Vollzug kam. Also jedenfalls nach 198, seit welchem Jahr es erst mehrere Imperatoren gab, und ist somit de corona gewiss nicht T.'s erste Schrift (gegen Centner S. 525 ff.). Liberalitates Severi werden nach Antonins Mitregentschaft erwähnt: die liber. III. im Jahre 202 nach Severs Rückkehr (s. o. 1 Anm. 27) und die lib. IV, welche dem Jahr 203, die lib. V, welche 204, die lib. VI, welche 208 wahrscheinlich angehören [25]). 211 wird einer liber. des Antonin und Geta gedacht (Eckh. VII. 208, Cohen III, 461 f.).

---

24) Denn so ist die Bemerkung de cor. 1: Sed de quaestionibus confessionum alibi docebimus zu verstehen. Oehlers Meinung, welcher die quaestiones von den gegen die Christen angewendeten Martern erklärt und dafür auf scorpiace und apologeticum verweist, bedarf keiner Widerlegung. Wie ich nachträglich sehe, findet sich die richtige Erklärung schon bei Rönsch S. 20.

25) Eine Angabe der Tribunatsjahre tragen die entsprechenden Mün-

Die liberalitas VI. des Jahres 108 kann von vornherein schon deshalb schwerlich gemeint sein, weil de corona und de fuga in der Tat eine herannahende Verfolgung anzudeuten scheinen[26]), jene Zeit sich aber uns oben als eine durchaus friedliche erwiesen hat. — 2. Der bei jener Liberalität sich ereignende Vorfall, dass ein Soldat sich weigerte den Kranz aufzusetzen, muss Afrika angehören. Wäre davon nur eine Kunde nach Afrika gekommen, so könnte T. cp. 1 nicht mehr so unbedingt von dem betreffenden Krieger sagen: donativum Christi in carcere expectat. — 3. Eine längere Zeit des Friedens für die carthagische Gemeinde war diesem Vorfall vorangegangen, cp. 1: Mussitant denique tam bonam et longam sibi pacem periclitari. — 4. Doch ist die Verfolgung nicht die erste. Es sind schon Verfolgungen vorangegangen, welchen auch Cleriker sich durch die Flucht zu entziehen gesucht hatten[27]). Ob T. seine Bemerkung de fuga 1 vom Drohen häufigerer Verfolgungen der Erfahrung oder paracletischen Weissagungen entnommen hat, mag dahingestellt bleiben. — 5. Der Stand der innern kirchlichen Verhältnisse, während jener frühern Verfolgung muss ein in den Augen T.'s günstiger gewesen sein[28]). 6. Jetzt aber steht

---

zen, nicht an sich, aber Eckh. doctr. numm. VII, 184—187 schliesst auf diese Jahre aus den Gesichtszügen Caracallas.

26) Vgl. fuga 1: Haec pala illa, quae et nunc dominicam aream purgat ecclesiam scil., confusum acervum fidelium eventilans et discernens frumentum martyrum et paleas negatorum.

27) Corona 1: Nec dubito quosdam secundum scripturas (so ist mit der nachträglichen Emendation des Wiener codex zu lesen; das Ausfallen des secundum erklärt sich zwischen quosdam und scripturas sehr leicht) emigrare, sarcinas expedire, fugae accingi de civitate in civitatem. Nullam enim aliam evangelio memoriam curant. Novi et pastores eorum in pace leones in proelio cervos. — Fuga 11: Sed cum ipsi auctores, id est diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit, qua ratione dictum: Fugite de civitate in civitatem. Die mehrfache Flucht des Rutilius fuga 5 setzt sogar eine längere Zeit andauernde Verfolgung voraus. Vgl. auch den fugitivus cp. 6 und das sich Loskaufen einzelner Gemeinden cp. 12.

28) Fuga 1 sagt T. von der Verfolgungszeit: Ecclesia in attonito est. Tunc et fides in expeditione sollicitior et disciplinatior in ieiuniis et sta-

T. der Grosskirche fern, die Bischöfe derselben sind nur noch pastores eorum (vgl. Anm. 27). Diese hat nämlich die neue Prophetie verworfen, die Weissagungen des Paracleten, weswegen ihr nach T. nur erübrigt auch das Martyrium zu verwerfen [29]). Nur sein regnum wolle der Episcopat unter dem Vorgeben der Fürsorge sicher geniessen (fuga 13). Daher, wie bemerkt, de corona auch ausdrücklich nur an die unter den Katholikern gerichtet ist, qui studio discendi non quaestionem deferunt sed consultationem. Doch wird der vielfach hin- und hergeflüchtete Rutilius, welcher sogar durch Geld seine Sicherheit zu erkaufen versucht hatte, noch als sanctissimus martyr bezeichnet.

Eine Reihe dieser Angaben würde auf das Jahr 211 vortrefflich passen. Eine längere Friedenszeit, die vorhergegangen, ist für 206—211 fast mit Sicherheit zu erweisen [30]), welche Friedenszeit nach den schweren Verfolgungen um so wohltuender musste empfunden werden. Von einer nach 211 ausbrechenden Verfolgung wissen wir gerade in Afrika. Sie könnte also durch den de corona erwähnten Vorfall veranlasst sein. Ebenso passte die vorausgesetzte frühere ausgebreitete Verfolgung sehr wol auf eine durch Severs Edikt hervorgerufene. Auch wird überall Annahme und Verwerfung des Parakleten als eine inzwischen entschiedene Sache angesehen (cor. 1. fuga 1. 14), so dass T. sich mit der grossen Menge der Grosskirchler gar nicht mehr auf einen Streit einlassen will, ja es scheint (s. ob.) als weigere

---

tionibus et orationibus et humilitate, in alterutra diligentia et dilectione, in sanctitate et sobrietate. Non enim vacatur nisi timori et spei.

29) Cor. 1: Plane superest, ut etiam martyria recusare medentur, qui prophetias eiusdem spiritus sancti respuerunt. — Fuga 1: Procuranda autem examinatio penes vos, qui si forte paracletum non recipiendo deductorem omnis veritatis merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnixi estis. T. hat ihn dagegen angenommen: fuga am Schluss und ebenso fuga cp. 11: Si et spiritum quis agnoverit audiet fugitivos denotantem.

30) Dagegen nur Görres, Zeitschr. für wiss. Theol. 1876 S. 537 f. — Der Aufsatz von Görres in den Jahrbüch. für protest. Theol. 1878 S. 274: „Das Christenthum u. der röm. Staat zur Zeit des Kaisers Septimius Severus“ ist mir erst während des Drucks dieses Aufsatzes zu Gesicht gekommen.

sich T. die Bischöfe noch als seine Hirten anzusehen. Der mildere Charakter der Schriften de corona und de fuga als der der eigentl. montanistischen Streitschriften, besonders dass jene der Bezeichnung psychici sich nicht bedienen, liesse sich allenfalls aus ihrer Adresse erklären, aber auch aus dem voraufgehenden gemeinsamen Kampf gegen die Gnostiker, welcher durchaus geeignet war, das Verhältniss von Katholikern und Montanisten günstiger zu gestalten. Selbst die Berufung in de corona auf die Tradition kann bei dem aus der kath. Kirche geschiedenen T. nicht befremden, wie adv. Mrc. I, 1, Herm. 1, Prax. 2, de carne Christi 2 beweisen. Und de corona 4 beruft sich nur auf die jüdische nicht auf die christliche Sitte der Verschleierung, berührt also den de virgin. vel. behandelten Streitpunkt gar nicht, und zwar absichtlich, wie das apostolum differo beweist, könnte daher wol längere Zeit nach dieser Schrift abgefasst sein, als die heftigste Erregung sich gelegt hatte.

Dennoch darf de corona und ebenso de fuga nicht erst etwa dem Jahr 211 zugewiesen werden, denn de exhort. cast. liefert den Beweis, dass es in der Tat gleich nach Anerkennung des montanistischen Prophetentums von Seiten T.'s für ihn eine Zeit gegeben hat, in welcher er in minder heftiger Weise die strengere Disciplin verteidigte und sich dabei namentlich an ihm nahe Stehende wandte, wie ja auch unter den vormontanistischen die an seine Frau die letzte oder doch eine der letzten ist. Für gleichzeitige Abfassung jener beiden Schriften mit de exh. cast. spricht weiter auch das vorhin erwähnte gemeinsame Fehlen der Bezeichnung der Katholiker als Psychiker. Die Beweismethode T.'s ist ferner noch nicht jene seiner spätern Werke, die ganze Schrift durchzugehen (abgesehen etwa von de fuga 7—9). Vielmehr erinnert der Hinweis auf den Willen Gottes am Eingang von de fuga lebhaft an den gleichen Ausgangspunkt der Deduction T.'s in de exh. cast. Hierzu kommt noch ein Vergleich der schon berührten Art, mit welcher T. de fuga den Rutilius als sanctissimus martyr bezeichnet, während dagegen de iciun. 12 Pristinus gar nicht als christl. Märtyrer anerkannt, ja von ihm gesagt wird: in ipsa negatione discessit (ob. Anm. 3).

Aber freilich bei der Voraussetzung von Nösselt, Hesselberg, Uhlhorn, Gottwald, Böhringer und Hauck, dass Tert. im Jahre 199 oder 200 durch eine Verfolgung sein Apologetikum abzufassen sich genötigt gesehen habe, ist es kaum möglich de corona 200 (so Nösselt), 201 (so Hesselberg) oder 202 (so Uhlhorn und Hauck) geschrieben sein zu lassen. Denn nie könnte dann von einem langen Frieden der karthag. Kirche die Rede sein. Nun haben aber das Apologetikum und seine Verfolgung sich als dem Jahr 197 angehörend erwiesen — mag die letztere auch noch 198 ergangen sein — da ist dann ein im Ganzen friedlicher Zeitraum von 4 Jahren gegeben, zumal wenn Severus erst etwa bis Mitte dieses Jahres zurückgekehrt ist und in der zweiten Hälfte desselben seine Liberalität erteilt hat. Aber es ist nicht einmal notwendig an die Liberalität des Jahres 202 und nicht etwa die 203 zu denken, da sich nicht erweisen lässt, dass auf das Edikt des Severus hin, auch in der afrikanischen Provinz eine Verfolgung sofort entbrannt sei (vgl. Uhlh. S. 38), obgleich jenes Edikt auch in Afrika das Verhalten und Verfahren des Präsides bestimmt haben wird, wie denn hierfür auch bei dem in diese Jahre fallenden Martyrium der Perpetua und ihrer Genossen, die Uebereinstimmung der Tatsache, dass diese Märtyrer Katechumenen waren, mit dem nächsten Wortlaut des Edikts spricht[31]). — Ich denke mir den de corona erwähnten Vorfall in der zweiten Hälfte des Jahres 202. Dann ist 203 das Jahr der Verfolgung, welcher auch Perpetua und ihre Genossen zum Opfer fallen.

Geben aber nicht die Akten der Scyllitanischen Märtyrer[32]) Zeugniss für eine Christenverfolgung zu Karthago im

---

31) Uhlhorn hat durchaus Recht, wenn er S. 39 darauf aufmerksam macht, dass jenes Edikt nicht blos gegen das Christ werden, sondern auch gegen das Christsein sich gerichtet habe; aber der Wortlaut des Edikts konnte nahe legen, es zunächst gegen solche zu wenden, welche als im Begriff stehend, sich dem Christentum zuzuwenden, angegeben worden waren. So auch Hauck S. 210.

32) Acta proconsularia bei Baronius, Annales eccles. ed. Theiner, t. II. 1864. p. 478; Ruinart, Acta martyrum sincera, Veronae 1731, p. 73. 75, ed. Galura 1802, I p. 188–195; in den acta sanctorum Julii, t. IV. p.

Jahr 200 und machen sie dadurch nicht doch de corona mit seiner Voraussetzung einer longa pax für 202 unwahrscheinlich? — An der Aechtheit der Akten ist nicht zu zweifeln. Die vom Proconsul an die Märtyrer gerichtete Forderung beim Genius des Kaisers zu schwören[33]), entspricht ganz den Angaben Octav. cp. 29, 5 und apol. 32. 35 p. 246 s., vgl. auch apol. 28, Eus. h. e. IV, 15, 19. Aus Tert. ad Scapulam 3 kann der Name des Saturninus nicht geflossen sein, er wäre sonst Vigellius Saturninus genannt. Die bei späterer Erdichtung der Akten nicht zu erwartende Nebeneinanderstellung der beiden Kaiser Severus und Antonin bestätigt die Aechtheit[34]). Werden in der zweiten abweichenden Form der Akten auch die Kaiser nicht genannt, so wird doch das Regieren zweier Kaiser vorausgesetzt[35]). Dies bürgt auch dafür, dass die Namen der Kaiser den Akten von Anfang an zugehört haben. Minder gewiss, aber wahrscheinlich auch gilt das vom Namen des Consuls Claudius, dessen nur in einer Form der Akten gedacht wird[36]). Ist der Name ächt, so fällt das Martyrium in das Jahr 200 und der Consul ist Tib. Claudius Severus. Dann ist der Proconsul Saturninus sicher nicht der erste Christenverfolger in Afrika Vigellius Saturninus

---

204—216 (ed. 1725); abgedruckt und mit Noten versehen bei Münter, Primordia ecclesiae Africanae p. 219—226.

33) Cp. 1: — et iuramus per genium domini nostri imperatoris et pro salute illius intercedimus, quod et vos facere debuistis. Gleich darauf wieder: tantum iura per genium regis nostri. Cp. 2: sed timete potius regem nostrum obedientes praeceptis eius. Cp. 3: Honorate regem nostrum et sacrificate diis.

34) Nicht blos am Eingang wird ihrer gedacht: Existente Claudio (al. Claudiano) consule, imperantibus Severo et Antono, sondern auch später heisst es: Potestis veniam a dominis nostris imperatoribus Severo et Antono promereri.

35) In den Akten ex. mscr. Tolet. coll. cum mscr. Colbert.: Potestis indulgentiam a dominis nostris imperatoribus promereri, und später dominorum nostrorum.

36) Eine röm. Handschrift, welche den Consul Claudius als die Untersuchung leitend, Speratus aber als Bischof einführt (acta sanct. Jul. IV, p. 208), charakterisirt sich eben dadurch als späteres Erzeugniss.

ad Scap. 3[37]), wegen der Verfolgung 197, noch weniger freilich der Tib. Saturninus Consul des Jahres 198[38]). Da nun aber es sich um scyllitanische, nicht um karthagische Märtyrer handelt, welche, einmal auf irgend welche Veranlassung hin vor Gericht gezogen, nicht wol freigesprochen werden konnten, so ergibt sich aus ihrem Martyrium nicht die Tatsache einer allgemeineren Christenverfolgung zu Karthago im Jahr 200.

Ist in der Tat — wie bewiesen — die Annahme richtig, dass de corona und de fuga mit de exhortatione castitatis einer früheren Zeit angehören als de monogamia, de ieiunio und de pudicitia, und sind dennoch auch diese letztern Schriften — wie gleichfalls bes. für die beiden erstgenannten wenigstens als wahrscheinlich erwiesen — auch vor der 3. Ausgabe des Antimarcion geschrieben, so lässt sich der Unterschied beider Schriftgruppen nur erklären durch das Licht, welches aus de virginibus velandis auf die zwischenliegende Zeit fällt[39]). Mag

---

37) Ueber eine auf ihn bezügliche bei Matschin in der Dobrutscha aufgefundene Inschrift: P. Vigellio Raio Plario Saturnino Atilio Braduano Aucidio Tertullo, legato Augusti, ordo Troesmensium ex decreto suo vgl. die Mitteilung von Renier Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des seances de l'anné 1864, p. 256 s. Mich hat mein verehrter Lehrer Prof. Zahn auf diese Notiz gütigst aufmerksam gemacht.

38) Kellner a. a. O. S. 589 lässt den Vigell. Saturninus 198 Consul, 200 Proconsul in Afrika sein. Abgesehen von der Verschiedenheit dieser Personen, war es unmöglich 2 Jahre nach dem Consulat schon Proconsul in Afrika zu sein. Der Saturnine gab es zu jener Zeit sehr viel. Einer grossen Zahl gedenkt das corp. inscr. lat. und unter den 42 Bischöfen, welche den Brief Cyprians ep. 57 unterschrieben haben, sind allein 4 Saturninus.

39) Hauck hat freilich (200 Anm. 1.) nach Hesselbergs Vorgang (S. 78 f.) für die Schrift de virg. vel. gegen Uhlhorn den Vorgang vor de corona als wahrscheinlich behauptet. Aber sein Grund, dass die Zeitverhältnisse in de virg. vel. noch friedlich erscheinen, genügt nicht dies zu erweisen. Dass unmittelbar nach dem Streit de virg. vel. Tert. die Verschleierungsfrage de cor. 4 so kühl behandeln solle, lässt sich schwer denken. Und wie will man erklären, dass Tert. nachdem er eben de virg. vel. 1 mit Emphase die veritas der consuetudo gegenübergestellt, die regula fidei als sola immobilis et irreformabilis und den Paraklet als solus ante-

jene gewaltsame Entschleierung der Jungfrauen der strengern Partei vor dem Gottesdienst cp. 3 auch bloss Gegenstand des Verlangens der andern Partei und die Ausführung unterblieben sein [40]), immerhin zeigt jene Forderung und die nicht mehr nur die anderweitige kirchl. Tradition, sondern vor Allem die Wahrheit d. i. den Parakleten selbst aufrufende Antwort Tert.'s wie heftig gespannt die Gegensätze waren und wie sich ohne entschiedenes Einlenken von der einen oder andern Seite — und dass ein solches nicht erfolgte zeigt die um 207 vorhandene Spaltung — ein Bruch nicht mehr umgehen liess. Tert. sieht nun in den Jungfrauen der laxern Observanz nur virgines hominum im Gegensatz zu den virgines Dei cp. 2, und nur ein Beharren in den einmal eingenommenen Positionen musste ge-

---

cessor bezeichnet hat, nun sofort de cor. 2—4 ex professo als Verteidiger der consuetudo auftritt.

40) Hauck S. 200 Anm. 1 findet es nicht glaublich, dass der Bischof von Karthago dem Drängen der antimontanistisch gesinnten Jungfrauen werde nachgegeben haben. Tert. selbst spricht von der gewaltsamen Entschleierung bald als beabsichtigt v. v. 3: Ambiunt virgines hominum und: Propter eiusmodi capita nundinaticia trahantur virgines sanctae in ecclesiam, erubescentes quod cognoscantur in medio paventes quod detegantur accessitae quasi ad stuprum, bald als schon geschehen: O sacrilegae manus, quae dicatum Deo habitum detrahere potuerunt! Quid peius aliqui persecutor fecisset, si hoc a virgine electum cognovisset. Denudasti virginem a capite et tota iam virgo non est. Doch beruht die letztere Ausdrucksweise wahrscheinlich auf einer Anticipation. Dann wird der Gewaltakt wol überhaupt unterblieben sein. Aber sicher haben sich damit die Gemüter nicht beruhigt und die Gegensätze damit nicht ausgeglichen. Entweder hat die montan. Partei zunächst — ihrer Absicht nach wol nur für kurze Zeit — beim Gottesdienst zu erscheinen unterlassen, der Streit über den Parakleten verhinderte aber die Wiedervereinigung, oder — und dies ist mir wahrscheinlicher — die gottesdienstl. Gemeinschaft bestand anfänglich unter andauerndem Zwist noch fort bis sie durch diesen unmöglich wurde. In keinem Fall brachte ja der Verschleierungsstreit an sich den Bruch, sondern die montanist. und antimontanist. Stellung der Parteien, aber dabei, dass der Montanismus in Afrika schismatisch wird, spielt die Frage nach der Verschleierung eine bedeutende Rolle. Stellt man de virg. vel. vor de corona so läge es nahe in der Erbitterung über die Verschleierungsfrage den Grund zur Annahme des Mont. zu sehen.

nügen die Aufhebung der gottesdientlichen Gemeinschaft und allmälig jene Erbitterung herbeizuführen, welche in de monog. und de ieiun. zu Tage tritt[41]). Einen klareren Einblick in diese Entwickelung würde wol jene Schrift de ecstasi gewähren.

Einen gewissen Ersatz in dieser Hinsicht für jene verlorene Schrift Tert.'s bieten die Akten über das Martyrium der Perpetua und ihrer Genossen, indem sie einige Möglichkeit gewähren zur Prüfung unseres Ergebnisses über die allmälige Ausgestaltung des afrikanischen Montanismus von einem mehr innerkirchlichen zu entschieden schismatischem Charakter. Selbst zwar ohne genaue chronologische Angabe, lassen sie sich, mit den Schriften Tert.'s in Zusammenhang gebracht, einem bestimmten Zeitraum anweisen und verbreiten nun mit diesen gegenseitig über einander einiges Licht.

4. Die Akten des Martyriums der Perpetua und Felicitas und ihrer Genossen[1]).

Akten und Martyrium fallen etwa in die gleiche Zeit.

41) Während in de corona, de fuga u. de exh. cast. nur vereinzelte Beziehungen auf den Parakleten sich finden, wird de virg. vel., — welches übrigens auch eine ihr vermutlich nur kurze Zeit vorangegangene griechische Schrift über den gleichen Gegenstand voraussetzt (vgl. cp. 1: Proprium iam negotium passus meae opinionis latine quoque ostendam), die ihr wol nur kurze Zeit aber nach de oratione vorangegangen sein wird — eine bestimmte Erklärung und Verteidigung der in der montanist. Prophetie erschienenen höheren Offenbarungsstufe gegeben, und somit bildet diese Schrift den naturgemässen Uebergang zu den den besondern neuen Forderungen des Parakleten gewidmeten Werken. — Vgl. bes. die bekannte Stelle virg. vel. 1 Sic et iustitia — primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens: dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in iuventutem, nunc per paracletum componitur in maturitatem. Es kommt ja allerdings, wie Hauck richtig bemerkt (S. 200 Anm.) nicht auf die Menge der Beziehungen auf den Parakleten an, aber die ganze Stellung, welche Tert. ihm in de virg. vel. für seine Argumentation einräumt, ist in Folge des Verhaltens der kath. Kirche eine viel bedeutsamere geworden.

1) Bei Ruinart S. 77 ff., ed. Galura S. 202 ff., bei Münter S. 227 ff., bei den Bollandisten Bd. VII, S. 633 ff.

Nicht nur bestehen nämlich die Akten zum grössten Teil aus den eigenen Aufzeichnungen der Märtyrer, sondern auch ihre Zusammenstellung und die Schilderung des Martyriums selbst ist bald hernach erfolgt. Der Herausgeber sagt nicht blos ausdrücklich, dass ein Teil seiner Zuhörer — denn auf gottesdienstliche Vorlesung sind die Akten von vornherein berechnet gewesen[2]) — dem Martyrium selbst beigewohnt habe, sondern eben jene Abzweckung auf kirchliche Lektion nötigt, spätestens bis zum ersten Jahrestag des Martyriums die Herausgabe der Akten anzusetzen. Doch obwol ein gewisser Zeitraum zwischen Martyrium und Veröffentlichung der Akten fallen muss[3]), ist schwerlich derselbe auf ein volles Jahr auszudehnen, da die Visionen ihrer gefeierten Märtyrer der Gemeinde nicht so lang werden vorenthalten worden sein und auch der Herausgeber mit der Erfüllung seiner Aufgabe, die ihm als mandatum immo fidei commissum sanctissimae Perpetuae erschien[4]), nicht so lange wird gezögert haben.

Welches ist nun aber die Zeit des Martyriums? — Als Tag desselben geben die Kalendarien den 7. März an. Dem scheint zu widersprechen, dass die Akten cp. 7 als Tag des Martyriums den Geburtstag des Cäsars Geta bezeichnen, welchen Spartian auf den 27. Mai setzt[5]). Die Ausflucht Münters S. 208 u. A. unter dem natale Getae Caesaris sei nicht der Geburtstag Getas, sondern der Jahrestag seiner Erlangung der Cäsarenwürde zu verstehen, hat Uhlhorn S. 10. 12 hinreichend abgewiesen. Aber Spartian, welcher schon an und für sich gegenüber gleichzeitigen Quellen keinen Anspruch auf Geltung machen

---

2) Cp. 1: ad gloriam Dei lectione celebramus. Cp. 21: et haec — exempla in aedificationem ecclesiae legere debet. Vgl. cp. 1: Die Anrede fratres et filioli.

3) Vgl. die Bemerkung cp. 17: ex quibus (von denen, welche die letzte Ansprache der Märtyrer gehört) multi crediderunt.

4) Er meint damit wol nicht einen speciellen Auftrag, sondern die Bemerkung am Schluss ihrer Aufzeichnungen cp. 10: ipsius autem muneris actum, si quis voluerit, scribat.

5) Vita Antonini Getae cp. 3: Natus est Geta Severo et Vitellio coss. Mediolani, etsi aliter alii prodiderunt, VI. Kal. Junios.

kann, bestätigt ja selbst das Schwanken seiner Ueberlieferung (Anm. 5, vgl. Uhlh. S. 13). Ein Irrtum der Kalendarien ist wegen der jährlichen Gedächtnissfeier nicht wol möglich, ebensowenig ein Irrtum der Märtyrerakten.

Das Jahr des Martyriums muss nach jener Angabe der Akten in die Zeit der Cäsarwürde Getas d. h. zwischen 198 und 208 fallen. Damit stimmt auch die Erwähnung in dem (s. o.) nach 207 geschriebenen Werk Tert.'s de anima 55, welches eine Bekanntschaft mit den Visionen der Perpetua und des Saturus und also wol auch der Märtyrerakten ebenso wie mit den hl. Schriften, demnach deren kirchl. Verlesung voraussetzt. — Nach den Akten cp. 11 starben ausser Perpetua und ihren Genossen auch noch andere Christen in jener Verfolgung des Märtyrertodes. Jedenfalls muss die Verfolgung in Karthago einen bedeutenderen Umfang erreicht haben[6]). Das ist ganz die äussere Lage der Kirche wie sie de corona und de fuga erwartet wurde, und es fragt sich nur, ob auch die aus den Akten sich ergebende innere kirchliche Lage der in jenen Schriften vorausgesetzten entspricht. — Die Akten geben nun Zeugniss von Montanismus innerhalb der karthag. Kirche, aber auch von noch engem Verbundensein der montanistischen und grosskirchlichen Partei. Die Märtyrer selbst erweisen sich nicht als Montanisten (gegen Uhlhorn S. 15 u. A.). Als solche bezeugt sie nicht nur nicht, dass ihnen in einer Vision der Perpetua Christus als Hirte Käse darreicht, denn dies gehört nur in die Vision (vgl hierfür Uhlh. S. 15) und soll keine artotyritische Abendmahlsfeier sein[7]), sondern auch die Visionen sind kein eigentümlich montanistisches Merkmal, wie das Beispiel eines Polycarp (Eus. h. e. IV, 15, 10), Attalus zu Lyon (Eus. V, 3, 2), Cyprian und Anderer beweist. Visionen müssen aber notwendiger Weise — und nicht gilt dies

6) Dies beweist der Umstand, dass selbst gegen die christl. Begräbnisstätten die Volkswut sich richtete, Tert. ad Scap. 3: sicut et sub Hilariano praeside, cum de areis sepulturarum nostrarum adclamassent: Areae non sint! areae ipsorum non fuerunt.

7) Von artotyritischen Montanisten berichtet Epiphanius haer. 49 sie hätten ihren Namen ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μοστηρίοις ἐπιτιθέντας ἄρτον καὶ τυρὸν καὶ οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια.

blos von montanistischen, wie Uhlhorn annimmt — insoweit in ekstatischem Zustand geschaut werden, dass sich nach ihrer Beendigung sagen liess, wie von Perpetua geschieht: et experrecta sum, nur dass nicht in der Weise montanist. Prophetie die eigene Individualität gegenüber dem offenbarenden Geist verloren ging und nicht in solchem Zustande ohne unterscheidendes Bewusstsein seiner selbst geredet wurde. Auch das bestimmte Erwarten von Visionen ist noch nichts specifisch Montanistisches, denn Märtyrer durften nach altkirchlicher Anschauung Visionen erwarten. Nur eine Hinneigung zu montanistischen Tendenzen wird man in diesen Visionen wie in der Selbstübergabe des Saturus[8]) sehen dürfen. — Dagegen offenbart tatsächlichen Montanismus der Herausgeber der Märtyrerakten. Er will ausdrücklich nicht auf ein bestimmtes Zeitalter (etwa das apostolische, oder allgemeiner apud veteres tantum) die sich wirksam erweisende Kraft des heil. Geistes[9]) beschränkt wissen; vielmehr seien gerade novitiora höher zu achten, als mehr novissimis diebus, den ultima saeculi spatia, denen der Geist Joel 3 insonderheit verheissen, angehörig[10]). Ja er betont die Anerkennung neuer Prophetieen und Visionen, in welchen nebst dem Martyrium sich nämlich die in der Kirche fortdauernden Kräfte des heil. Geistes kund tun, und hält aller Glaubensschwachheit das seiner Verheissung gemässe stete Wirken Gottes entgegen[11]).

---

8) Cp. 4 schreibt Perpetua: Saturus —, qui postea se propter nos ultro tradiderat.

9) Vgl. damit die Bemerkung des Anonymus bei Eus. V, 16, 20 von den Montanisten *ἐπὶ τοὺς μάρτυρας πειρῶνται καταφεύγειν, λέγοντες πόλλους ἔχειν μάρτυρας, καὶ τοῦτο εἶναι τεκμήριον πιστὸν τῆς δυνάμεως τοῦ παρ' αὐτοῖς λεγομένου προφητικοῦ πνεύματος.*

10) Cp. 1: Sed viderint, qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus iudicent temporum: cum maiora reputanda sint novitiora quaeque ut novissimiora secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decreta gemäss Joel 3, 1. 2.

11) Cp. 1: Itaque et nos, qui sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, ceterasque virtutes spiritus sancti ad instrumentum ecclesiae deputamus, feiern die Donative des Geistes (dies der Sinn des hier lückenhaften Textes) durch kirchliche Lesung, ut ne qua aut imbecillitas aut desperatio fidei apud veteres

So in der Einleitung. Und zum Schluss verlangt er eben darum kirchliche Lesung für diese Martyrien, weil sie das Wirken des einen und selben heil. Geistes bis jetzt bezeugen [12]). Des Montanus und seiner Prophetinnen geschieht keine Erwähnung, ohne dass hieraus sich Schlüsse auf die derzeitige Stellung des Herausgebers zur Kirche ziehen liessen. Bedeutsam aber ist, dass die Akten im gottesdienstlichen Gebrauch der Katholiker sich offenbar von Anfang an befunden haben [13]). Auch scheint alles in den Akten anzudeuten, dass die Gemeinschaft, für welche die Akten bestimmt sind, dieselbe ist, welcher die Martyrer angehört haben, und diese waren unzweifelhaft Glieder der kath. Kirche [14]). Daher wird aus dem Umstand, dass der Herausgeber redet, als habe die ganze Gemeinschaft, in deren Mitte es spricht, die neue Prophetie angenommen, doch nicht entschieden auf eine separirte montanistische Gemeinde geschlossen werden dürfen, und anzunehmen sein, der Verfasser befinde sich noch in kirchl. Gemeinschaft, benutze aber die Gelegenheit, die Anerkennung der neuen Prophetie als das allein Richtige hinzustellen, um die Glaubensschwachen etwa noch für dieselbe zu gewinnen. Das ist dann die gleiche Lage der Dinge, wie in den ersten montanistischen Schriften Tert.'s de exhort. cast., de cor., de fuga und de virg. vel., so dass man die Akten etwa der gleichen Zeit mit jenen Schriften, jedenfalls keiner

---

tantum aestimet gratiam divinitatis conversatam sive martyrum sive in revelationum dignatione, cum semper Deus operetur, quae repromisit.

12) — et haec non minus veteribus exempla in aedificationem ecclesiae legere debet, at novae quoque virtutes unum et eumdem semper spiritum sanctum usque adhuc operari testificentur. Vgl. damit de virg. vel. 1: Hunc (den Parakleten) qui audierunt usque, non olim, prophetantem.

13) Ihrer kirchl. Verlesung gedenkt Augustin Nat. mart. Perp. et Felic. serm. 1 (ed. Bened. serm. 270. T. V, 791): Exhortationes earum in divinis revelationibus triumphosque passionum cum legerentur audivimus.

14) Sie werden von den kirchl. Diakonen im Kerker besucht u. getauft cp. 3 und reden den Bischof cp. 13 papa noster an. — Jede auf schismatische Stellung des Herausgebers deutende Bemerkung musste allerdings bei kirchl. Gebrauch der Acten getilgt werden; vgl. Anm. 11 über eine lückenhafte Stelle cp. 1, wo entschieden Montanistisches gestanden haben mag.

frühern, zuweisen darf. Dann ist die Verfolgung sicher nicht die von 197 und 198, sondern wird etwa 203 oder 204 zu setzen sein[15]).

Für die kirchlichlichen Verhältnisse in dieser Zeit innerhalb der karthag. Gemeinde gewähren nun die Akten einige Orientirung, und damit auch für Tert.'s Schriften. In einer Vision des Saturus nämlich cp. 11 f.[16]), welche ihm die Herrlichkeit nach dem Martyrium offenbart, treten die als bereits vollendet erscheinenden Märtyrer aus dem Raum, in welchem Gottes Tron ist, und sehen da den Bischof Optatus zur Rechten und den Presbyter Aspasius, ihren Lehrer als Katechumenen, zur Linken stehen, getrennt und traurig, fussfällig bitten dieselben: Componite inter nos quia existis et sic nos relinquitis. Die Märtyrer umarmen sie als ihren Vater und Presbyter und führen sie in den Lustgarten. Dort aber sprechen die Engel zu diesen: si quas habetis inter vos dissensiones, dimittite vobis invicem, und zu Optatus besonders: Corrige plebem tuam quia sic ad te conveniunt quasi de circo redeuntes et de factionibus (Cirkusparteien) certantes. — Demnach sind also Streitigkeiten in der karthag. Kirche und zwar unter Clerus wie Gemeinde.

Auch in dem Streit zwischen Bischof und Presbyter wird erlaubt sein, keinen persönlichen und zufälligen zu vermuten, jedenfalls aber ist der die Gemeinde bewegende nicht als solcher aufzufassen. Es muss ein sehr ernster gewesen sein, nach der Energie zu urteilen, mit welcher seine Beilegung gefordert wird. Denn das Corrige plebem tuam des Engels geht nicht im Allgemeinen auf eine Handhabung strengerer Disciplin (gegen Uhlhorn S. 18), sondern auf einen ganz bestimmten Punkt christlichen Wolverhaltens, nämlich die Einigkeit. Streitendes Zusammenkommen der Gemeinde zu ihrem Bischof wird getadelt. Nicht besagt aber der Vorwurf des Engels, dass die Christen noch streitend über die Parteien der Rennbahn kämen (so Uhlhorn S. 19), sondern ihr Verhalten beim Kommen ist ein solches wie das jener Leute: quasi de circo redeuntes et de factionibus

15) Hilarian, den verurteilenden Praeses, habe ich leider nicht auf den Inschriften erwähnt gefunden.

16) Uhlhorn S. 17 ff. hat zuerst auf das Bedeutsame dieser Stelle aufmerksam gemacht.

certantes heisst es ja. Bei ihren Zusammenkünften bietet die Gemeinde ein Bild wie die über die circensischen Spiele streitenden Parteien [17]). — Ein förmliches Schisma ist demnach noch nicht eingetreten. Ueber das Objekt des Streites erhellt aus jener Stelle gar nichts bestimmtes, vielleicht, aber auch nur vielleicht, darf geschlossen werden, dass besonders bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften Anlass zu Zwistigkeiten sich bot. Eben um jene Zeit aber wurde die karthagische Gemeinde von dem die Gemüter so sehr erregenden Streit über die Verschleierung der Jungfrauen bewegt, und gerade die strengere Partei, zu welcher die Märtyrer gehörten, drang auf Duldung beider Sitten neben einander (de virg. vel. 3) [18]). Dann wird entweder zur Zeit des Martyriums noch ein Stand der Verschleierungsfrage, wie er etwa die griechische Schrift de virg. vel. — in der Tert. sei es auch in der Kirche Roms für seine Ansicht Propaganda machen, sei es auch die griech. Kirchen für die Sache interessiren wollte — veranlasste, noch vorherrschen, oder aber — und dies entspricht ungleich mehr ja geradezu in auffallender Weise den tadelnden Worten des Engels — die in de virg. vel. gekennzeichnete Heftigkeit des Streites ist bereits vorhanden und veranlasst eben jene Vergleichung mit den Parteien des Cirkus. Selbst ein von so gefeierten Märtyrern, ja von einer ihnen gewordenen göttlichen Offenbarung, ausgehender Vermittlungsversuch konnte den Bruch nicht mehr verhindern, nachdem der Paraklet in die Schranken gerufen war [19]), denn

17) Uhlhorn hebt als für die Stellung der Märtyrer charakteristisch hervor, dass wol der Bischof nicht aber auch der Presbyter Gegenstand eines besondern Tadels wird. Doch musste ein Tadel über die Gemeinde sich an deren Haupt, den Bischof, wenden. Auffallender ist, dass vom Presbyter nicht einfach Unterwerfung unter den Bischof gefordert wird. Da Aspasius ihr Lehrer war, werden sie auch dessen Richtung geteilt haben.

18) Doch sehen bekanntlich die Märtyrer Beförderung des kirchl. Friedens überhaupt für ihre Aufgabe an vgl. Eus. V, 3, 4.

19) Wie von montanistischer Seite die wirkl. Wiederherstellung des Friedens gedacht wurde, zeigt adv. Prax. 1: (Praxeas) episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem.

es musste naturnotwendig alles immer mehr auf eine nun auch praktische Entscheidung der theoretisch bereits ablehnend beantworteten Frage hindrängen, ob hier in der neuen Prophetie, die wieder und wieder Geltung beanspruchte (de cor., fuga, exh. cast., virg. vel.), wirklich göttliche Offenbarung vorliege, — oder aber ihr Widerspiel. — Doch mag man selbst die Beziehung der Worte act. pass. 11 auf den Verschleierungsstreit abweisen, Eins wird man keinenfalls bestreiten können: Die Parteiungen, wegen deren die Zurechtweisung ergeht, hängen mit dem Gegensatz von Anhängern und Gegnern des Montanismus aufs Innigste zusammen; wir wissen von keinem andern innerhalb der karth. Kirche jener Zeit.

Somit bestätigen diese Märtyrerakten das frühere Ergebniss hinsichtlich der Chronologie der Schriften Tert.'s. Um 202—204 wird die karth. Kirche von dem montanistischen Streit bewegt. Anfänglich versucht man ein duldsames Nebeneinander beider Richtungen, aber die Spannung der Gegensätze ist so gross, dass der Bruch nicht vermieden werden kann. Sind die Akten nur einige Wochen oder Monate vom Martyrium getrennt, so kann noch in der 2. Hälfte desselben Jahres also 203 resp. 204 die gottesdienstliche Gemeinschaft aufgehoben worden sein; dies ist gewiss wenn man wegen des prophetias et visiones novas agnoscimus in den Akten schon separatistische montan. Gemeinden angezeigt finden zu müssen glaubt. Sollte aber die Trennung auch erst ein Jahr nach der Perpetua Martyrium stattgefunden haben, so konnte der Streit doch bis 207 sehr wol jene Heftigkeit erlangen, wie sie in de ieiunio zu Tage tritt.

Zur Erklärung für den gottesdienstl. Gebrauch der so offen die neue Prophetie bekennenden acta passionis Perpetuae etc. mag auch neben Anderm dienen, wenn wir in ihrem Herausgeber einen Mann sehen von auch nach vollzogenem Bruch noch für die kathol. Kirche in vieler Beziehung bleibender Autorität; und es wird nicht unangemessen sein, diese Frage nach dem Herausgeber der Akten hier zu berühren, wenn gleich sie zu einer eingehenden Untersuchung an diesem Orte für die Chronologie der Schriften Tert.'s zu nebensächlich ist. — Die Akten verraten deutlich eine kirchlich-amtliche Stellung ihres Heraus-

gebers (vgl. Anm. 2), etwa die eines Presbyters (so auch Hauck S. 197). Eines solchen gedenken die Akten selbst in dem presbyter doctor Aspasius, der wie es scheint auch mit den Anschauungen des Herausgebers übereinkam. Aber es wäre doch zu erwarten, dass er seine Erwähnung in den Akten irgendwie andeutete, wenn er der Herausgeber wäre. Dagegen wissen wir von einem andern Mann, auf den alle Merkmale passen — Tertullian. Er war nach Hieronymus (de viris illustr. 53) Presbyter, der Standpunkt des Herausgebers zur neuen Prophetie war auch der seine und er liebt es, das agnoscere novas prophetias zu betonen, besonders am Eingang und Schluss seiner Schriften[20]), genau so wie hier in den Akten geschieht. Er darf dreist als der Schriftsteller der karthag. Kirche in dieser Zeit bezeichnet werden. Die kirchliche Richtung der Märtyrer war eine Tert. verwandte, er konnte daher wol von ihnen direkt oder durch Andere ihre Aufzeichnungen erhalten haben. Sein oben (2 b Anm. 1) vermutetes besonderes Verhältniss zu den Katechumenen konnte ihn auch diesen Katechumenen nahe gebracht haben. Dass Tert. de anima 55, wo er der Visionen der Märtyrer gedenkt, sich als Herausgeber der Akten erwähne[21]), konnte im dortigen Zusammenhang mindestens ebenso gut unterbleiben wie geschehen, aber befremden muss sein Versehen, dass er eine Vision des Saturus für eine der Perpetua hält, was jedoch auch bei eigener Herausgabe jener Visionen durch den Zwischenraum von 4—5 Jahren erklärlich ist, wenn schon es mehr für einen andern Sammler der Akten spricht. Der Stil der Akten unterscheidet sich allerdings merklich von dem in Tert.'s übrigen Schriften, aber hier war auch der Zweck ein anderer, sofern es sich nicht einmal um eine gottesdienstliche Ansprache, sondern um Herstellung einer kirchlichen Lektion handelte[22]). Zudem steht

---

20) Am Anfang und Schluss in dem fast gleichzeitigen de fuga cp. 1 und cp. 14. am Anfang de cor. 1, de virg. vel. 1, de mon. 1, de iei. 1, de pud. 1, adv. Prax. 1, am Schluss de res. carn. 63, de an. 58.

21) Dies fordert Nösselt S. 616 gegen Whiston.

22) Für eine solche war ein wörtliches Citiren der Schrift notwendig, daher ist es für die Frage nach der Autorschrift der Akten nicht von

auch der Stil des Herausgebers dem Tert.'s viel näher als der der Perpetua, ja er hat manches Tertullian ganz eigentümliche an sich[23]). Man darf daher sagen: wer der Herausgeber der acta passionis Perpetuae etc. gewesen ist, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, aber die Annahme, dass es Tertullian gewesen sei, hat jedenfalls mehr für als gegen sich[24]).

Das Ergebniss dieser Untersuchung über Tert.'s Chronologie ist demnach Folgendes: 197 ist ad martyres, das apo-

---

Bedeutung, dass es in der cp. 1 citirten Schriftstelle heisst super omnem carnem, während T. sonst immer schreibt in omnem carnem. — Ueberhaupt ist der Herausgeber bemüht sich der Sprache des Neuen Test.'s anzuschliessen, vgl. die Cp. 1 berührten Stellen 1 Cor. 12, 11. 1 Joh. 1, 1.

23) Vgl. besonders cp. 1 den T. eigentümlichen Gebrauch non sed viderint (ob. Anm. 10) mit apol. 16. 42. 25 etc. (s. das Glossar bei Oehler, wo dazu bemerkt ist: formula Tert. sollemnis ubi quid improbat aut missum facit). Im Uebrigen s. die Anmerkungen zu den Akten von Holsten, bes. zu cp. 1, wo für Ausdrücke sprachliche Formen und Wendungen Parallelen aus Tert. beigebracht sind: vgl. zu minori deputantur auctoritati de paen. 3: Id peccato deputandum und delicto deputanda sunt, de virg. vel. 2: nolo hunc morem veritati deputare, ferner adv. Herm. 11, 13. 25, de idol. 10, ad ux. I, 4 (vgl. dazu die Stellen im index bei Oehler z. B. adv. Mrc. V, 10: detrimento deputare); ich möchte besonders auch auf die Stelle de pud. 1 aufmerksam machen: de modicis et de maximis delictis deputabuntur. Zu ad instrumentum ecclesiae deputamus z. B. apol. 17: Deus totam molem istam cum omni instrumento elementorum corporum, spirituum de nihilo expressit; zu (spiritus) omnia donativa administrans adv. Mrc. V, 8: dedit data filiishominum id est donativa quae charismata dicimus; zu in revelationum dignatione pat. 11: dignatione divinae castigationis. Zu den Formen novitiora u. novissimiora vgl. extremius de an. 31 u. extremissimus apol. 19; zu non credentibus in testimonium credentibus in beneficium vgl. de anima 51: Deus potestatis suae signa proponit, suis in solatium extraneis in testimonium. Ebenso vgl. für die Schlusscapitel Holstens Bemerkungen: namentlich ist cp. 20: (diabolus) sexui earum etiam de bestia aemulatus echt tertullianisch; zu cp. 16: castigatius tractarentur vgl. diese Anm. pat. 11 u. castigatio victus de iei. 1. —

24) Vgl. hierfür auch cp. 16: Quoniam ergo permisit et permittendo voluit spir. sanct. mit den etwa g leichzeitigen Erörterungen defuga 1 und de exh. cast. 2.

logeticum und wenigstens das 1. Buch ad nationes geschrieben. Diese apologetische Tätigkeit hat sich gewiss noch in das Jahr 198 hinein erstreckt, welchem etwa das 2. Buch ad nationes und de testimonio animae angehört haben mögen, wenn jenes nicht auch noch dem Jahr 197 zuzuweisen ist. Hierher zu verweisen ist auch adv. Judaeos. Vormontanistisch, aber für die Zeit ihrer Abfassung nicht mit Sicherheit bestimmbar, entweder vor den apologetischen Schriften oder nach wieder eingetretener völliger Ruhe für die Kirche geschrieben, sind de oratione, de baptismo haereticorum, de baptismo und de paenitentia. In der Zeit unmittelbar nach der Verfolgung 197 und wol unter ihren Nachwehen sind verfasst und zwar in dieser Reihenfolge: de spectaculis, de cultu feminarum (erste Ausgabe), de idololatria, de cultu fem. (2. Ausg.). Später sind, aber auch noch vormontanistisch, de patientia und ad uxorem I. II. Der vormontanistischen Periode etwa dem Jahr 199 gehört auch an de praescriptione und vermutlich die erste Ausgabe des Antimarcion (dann etwa 200). Der antignostische Kampf wird von da an Tertullian beständig beschäftigt haben, die Zeit des erbittertsten Streites gegen die Kirche etwa ausgenommen. Für die montanistische Periode Tert.'s hat sich uns ergeben, dass die bisherige, nur von Kellner teilweise bestrittene, Annahme de corona, de fuga und de exhortatione castitatis repräsentirten eine frühere Entwicklungsstufe der montanistischen Gesinnung Tertullians, weil sie dieselbe in milderer Form geltend machen, sich bestätigt, auch wenn man möglichst abgesehen davon das Verhältniss dieser zu den andern montanistischen Streitschriften in Erwägung zieht (sie sind 202 oder 203 geschrieben); und es folgt hieraus, dass der afrikanische Montanismus eine selbständige Entwicklung hatte, und Tertullian bei Annahme der neuen Prophetie glaubte, darum noch nicht mit seiner Kirche brechen zu müssen, ohne dass deshalb ein solcher Bruch (mit Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft) sich hätte vermeiden lassen. De virginibus velandis um 203 oder 204 mussten wir auch nach Haucks entgegengesetzten Ausführungen als für diesen Bruch unmittelbar oder mittelbar von hoher Bedeutung festhalten,

und die acta passionis Perpetuae etc. (203 oder 204) stellten uns mitten in die erregten Parteien hinein. Nach dem Bruch, aber bald darnach und noch vor 207 ist die Abfassung von de monogamia, de ieiunio, wahrscheinlich auch de ecstasi, vielleicht auch de pudicitia anzusetzen. In der 207 beginnenden 3. Ausgabe des Antimarcion und dem ebenso wie de pallio 208 oder 209 geschriebenen Werk de anima wird die Aufhebung der gottesdienstlichen Gemeinschaft zwischen Katholikern und Montanisten vorausgesetzt; so auch adv. Praxeam, welches uns das Verbundensein einer Verteidigung des Parakleten mit jener Trennung ausdrücklich bezeugt. Der 3. Ausgabe des Antimarcion ging die 2. Ausgabe kurz voran, also 206. Zwischen 200 und 207 fallen, das eine oder das andere Werk wol auch später, (de paradiso), (de spe fidelium), (de fato), (adv. Apelleiacos), adv. Hermogenem, (de censu animae), adv. Valentinianos (2 oder mehr Bücher), die 3 letztern wahrscheinlich, die letzte gewiss der Zeit nach Anerkennung der neuen Prophetie durch Tert. angehörig. De carne Christi und das darauf folgende de resurrectione carnis sind vermutlich nach dem 4., gewiss vor dem 5. Buch adv. Marcionem geschrieben. Ob Scorpiace unter der Verfolgung des Hilarian 203 resp. 204 oder unter der des Scapula um 212 abgefasst ist, lässt sich nicht bestimmen, sicher hat der letztern die apol. Schrift ad Scapulam angehört.

Während anderthalb bis zwei Jahrzehnten hat Tertullian somit eine staunenswerte literarische Tätigkeit entfaltet. Sie wird erklärlich durch vielfache Benutzung der vorausgegangenen christlichen Literatur, wobei Tert. aber immer seine Originalität zu wahren weiss. — Als demütiger Sohn der Kirche hat er diese seine schriftstellerische Tätigkeit zu ihrer Erbauung und zu ihrer Verteidigung gegen äussere Feinde und unchristliches Wesen begonnen, ihre Ordnungen, auch wo sie seiner Neigung widersprachen, anerkannt. Und als er durch Anerkennung der sog. neuen Prophetie mit der Kirche in Zwiespalt geriet, wollte er doch die äussere Gemeinschaft mit ihr aufrecht erhalten. Wie dies sich unmöglich zeigte, da brach im Eifer um die seiner innersten Geistesrichtung verwandte Disci-

plin des Parakleten sich auch ein voller Strom der Bitterkeit gegen die Grosskirche der Psychiker Bahn. Aber dennoch blieb er auch nun seines Berufs eingedenk, wie er glaubte jetzt erst recht dazu befähigt, als Anwalt für die Kirche einzutreten gegenüber gnostischer Irrlehre wie heidnischer Vergewaltigung.

Beilage: Zur Erklärung von adv. Praxeam I.

Adv. Praxeam 1 erzählt Tertullian, Praxeas habe die Anerkennung der sogen. neuen Prophetie von Seiten des römischen Bischofs durch falsche Nachrichten von den Propheten selbst und ihren Gemeinden und durch Verteidigung der Autorität seiner Vorgänger — praecessorum eius auctoritatem defendendo — rückgängig gemacht. — Was ist unter dieser Autorität seiner Vorgänger zu verstehen?

Soweit mir bekannt, findet man durch diese Worte allgemein[1]) ausgesagt, dass dem von Praxias umgestimmten Bischofe schon andere römische Bischöfe in der Verwerfung des Montanismus vorausgegangen seien. Aber ist das wirklich der Sinn dieser Worte? Ich glaube, wir sind in der glücklichen Lage bei der Frage nach ihrem Verständniss nicht auf unsere Exegese allein angewiesen zu sein, haben wir doch eine gleichzeitige geschichtliche Urkunde, welche zeigt, wie in Bezug auf Anerkennung oder Verwerfung der sogen. neuen Prophetie die auctoritas praecessorum in Rom geltend gemacht wurde. In dem Dialog nämlich des Gajus mit dem Montanisten Proklus, offenbar demselben, den Tertullian adv. Valent. 5 (ob. 3 a Anm. 33) als Proculus noster bezeichnet, spielt die auctoritas praecessorum eine hervorragende Rolle. Da nirgends angedeutet ist, dass es sich bei Herbeiziehung dieser auctor. praec. um irgend eine bestimmte von den Montanisten etwa geteilte kleinasiatisch-provinziale Sitte

1) So noch zuletzt Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1875 S. 323 Anm. 101 und S. 354 Anm. 157, und Hauck, Tertullians Leben und Schriften S. 367.

handelt, so dürfen wir sie in diesem Dialog kecklich mit der Frage nach der neuen Prophetie selbst in Zusammenhang bringen. Auf die Autorität der Vorgänger beruft sich aber Gajus so[2]), dass er auf *τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων*, das Grab des Petrus und Paulus, der Gründer der römischen Kirche verweist. Und Proklus bekämpft ihn durch Hervorhebung der Autorität, welche der kleinasiatischen Kirche ihre Leuchten, bes. ein Philippus und seine prophetischen Töchter, deren Grab in Kleinasien ist, verleihen[3]). Demnach hält Gajus dem keinasiatischen Montanismus entgegen, dass eine Gemeinde, welche wie die römische Petrus und Paulus zu ihren Gründern hat und sich um deren Gräber, die Denkmale ihres siegreichen Martyriums, schaart, sich unmöglich ihre vollkommene Offenbarung erst von phrygischen Propheten werde holen müssen. Proklus aber stellt dem gegenüber, wie Kleinasien gerade insofern eine hohe Autorität habe als seine Kirchenlichter durch prophetische Gaben sich auszeichneten[4]). — Hieraus erhellt nun auch wie Praxeas, obwol selbst Kleinasiate, den römischen Bischof an die auctoritas praecessorum eius erinnert haben wird. Nicht die Consequenz, sondern eben die Autorität des römischen Stuhles hat er betont[5]).

---

2) Eus. hist. eccl. II, 25, 6. 7: — *ἐκκλησιαστικος ἀνὴρ, Γάϊος ὀνόματι, κατὰ Ζεφυρῖνον Ρωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπον· ὃς δε Προκλῷ τῆς κατὰ Φρύγας προϊσταμένῳ γνώμης ἐγγράφως διαλεχθεὶς — — φησίν· ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. Ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.*

3) Eus. hist. eccl. III, 31, 4: *Μετὰ τοῦτον δὲ προφῆτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν· ὁ τάφος αὐτῶν ἐστιν ἐκεῖ καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν.*

4) Der *οὗτος*, auf welchen Proklus (s. d. vor. Anm.) sich zurückbezieht, kann sehr wol der Apostel Johannes als Verfasser der Apokalypse gewesen sein.

5) So wurde auch in Afrika bei dem Verschleierungsstreit die Autorität der Gründer dieser Kirche geltend gemacht, weshalb Tert. ihnen gegenüber auf die ältern Gemeinden hinweist de virg. vel. 2: Sed eas ego ecclesias proposui quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt et puto ante quosdam. Doch kam hierbei auch die bisher. bischöfliche Tradition in Betracht, indem, wo auf die antecessores hingewiesen wird (de orat. 22

Dann nötigt auch nichts anzunehmen, was nur die sehr geringe Autorität des Praedestinatus [6]) für sich hat, dass schon vor der Zeit des Praxeas die römische Kirche einmal den Montanismus verworfen hatte [7]), und könnte die Bemühung des römischen Bischofs den kirchlichen Frieden in Kleinasien herzustellen [8]), wol durch das auf einen solchen Frieden dringende Schreiben der lugdunensischen Märtyrer [9]) veranlasst sein [10]).

virg. vel. 2. 3) an die frühern Bischöfe der Gemeinde zu denken ist. Mit Hauck S. 132 Anm. 3 aber antecessor einfach vom Bischof als Lehrer zu fassen, dazu kann ich mich nicht verstehen.

6) Haer. 26: Scripsit contra Montanistas Soter, papa urbis. Haer. 86: Scripsit Tertullianus contra — — Soterem papam. Lipsius vermutet eine Verwechslung des Soter mit Sotas von Anchialus.

7) Die Schrift adv. Praxeam setzt, dass Praxeas noch lebe, nicht notwendig voraus, vgl. Lipsius, Jahrbücher für deutsche Theol. 1868 S. 709—712.

8) Adv. Prax. 1: ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem.

9) Eus. hist. eccl. V, 3, 4: — *μαρτύρων — ἐπιστολὰς, ἃς ἐν δεσμοῖς ἔτι ὑπάρχοντες τοῖς ἐπ' Ἀσίας καὶ Φρυγίας ἀδελφοῖς διεχάραξαν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἐλευθέρῳ τῷ τότε Ῥωμαίων ἐπισκόπῳ τῆς τῶν ἐκκλησίων εἰρήνης ἕνεκεν πρεσβεύοντες.*

10) Anders Caspari a. a. O. S. 322 Anm. 101.

Thesen.

1. Der „Hirt“ des Hermas steht in keinem Zusammenhang mit dem Montanismus.
2. Der Montanismus stellte dem kirchlichen neutestamentlichen Kanon förmlich einen prophetisch-pneumatischen als zweite Hälfte an die Seite.
3. Der Anonymus bei Eusebius hist. eccl. V, cp. 16 ist wahrscheinlich Alexander, nachher Bischof von Jerusalem.
4. Die Idee des Montanismus erneuert sich im Franziskanerorden und bei den Wiedertäufern der Reformationszeit.
5. Petrus hat zu Rom den Märtyrertod erlitten.
6. Der sog. Presbyter Johannes in Kleinasien ist identisch mit dem Apostel.
7. Der Brief an die Hebräer hat Barnabas zum Verfasser.
8. Im Hinblick auf das Passahlamm nennt der Täufer Joh. 1, 29. 36 Jesus ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ.
9. Nach Joh. 17, 5 und Phil. 2, 6 ff. hat Christus hinsichtlich seiner ganzen Person sich der göttlichen Herrlichkeit entäussert.
10. Als der Menschgewordene heisst Jesus in der Schrift ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.
11. Die Benennung ὁ παράκλητος Joh. 14—16 bezeichnet den heil. Geist als Lehrer.
12. Das Wiederkommen, von welchem der Herr Joh. 14, 3. 18. 28. 16, 16. 22 redet, ist nicht ein im Geist am Pfingstfest geschehenes, sondern seine Parusie am Ende der Welt.
13. Die Auferstehung des Fleisches ist schriftgemäss und behauptet mit Recht ihre Stellung im symbolum apostolicum.
14. Die Inspiration der Schrift ist nicht blos graduell von der Erleuchtung verschieden.

Die

paulinische Lehre vom ΝΟΜΟΣ

nach

den vier Hauptbriefen.

Eine biblisch-theologische Untersuchung.

Mit Genehmigung
einer
Hochwürdigen theologischen Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat
behufs Erlangung des

MAGISTERGRADES

zur
öffentlichen Vertheidigung
bestimmt

von

Robert Tiling,
Cand. theol., Past. adj. d. Universitätsgemeinde zu Dorpat.

Bibl. Museum, No. 9884.

Dorpat,
Druck von H. Laakmann.
1878.

Gedruckt auf Verfügung der theologischen Facultät.

Dorpat, den 11. August 1878.

Nr. 49.

Prof. Dr. **W. Volck,**
d. Z. Decan der theologischen Facultät.

I. Das Problem.

Es ist in den neueren Bearbeitungen der paulinischen Theologie ein häufig wiederkehrender Gedanke, dass die Lehre des Apostels vom Gesetz in sich zwiespältig sei. Das tritt am schärfsten bei Duhm (Pauli apostoli de Judaeorum religione judicia. Gottingae 1873) und bei Lüdemann (Die Anthropologie des Apostels Paulus. Kiel 1872. S. 150 ff.) hervor. Daraufhin hat der Verfasser dieser Abhandlung die vier paulinischen Hauptbriefe durchforscht: das Resultat der Arbeit liegt hier vor. Eine Monographie über denselben Gegenstand ist von Adolph Zahn (Das Gesetz nach der Lehre und der Erfahrung des Apostels Paulus. Halle 1876) erschienen. Dieselbe geht leider auf die Bearbeitungen von entgegengesetztem Standpunkte nur flüchtig ein, inhaltlich leidet diese Schrift durch die falsche Voraussetzung, dass es sich bei der Frage nach dem νόμος um das Verhältniss der ganzen alttestamentlichen Oekonomie zur neutestamentlichen handle, nicht nur eines Theiles derselben, nämlich des Gesetzes.

Ritschl hat mit dieser vorgefassten Meinung, die bei Baur eine so grosse Rolle spielt, gründlich gebrochen. Das tritt

schon in seiner Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche hervor, noch schärfer in dem zweiten Bande seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (S. 308 ff.). Ritschl und Duhm, sein Schüler, finden in den Gedanken des Apostels Reste einer pharisäischen Anschauungsweise. Sie unterscheiden sich dadurch von Holsten (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. Rostock 1868), O. Pfleiderer (Paulinismus. Leipzig 1873. S. 69 ff.), Lüdemann und Hausrath (Neutestamentliche Zeitgeschichte I, 469 ff.), dass sie das jüdisch-Alttestamentliche nicht mit dem jüdisch-Pharisäischen identificiren. Letztere Theologen der Baur'schen Schule finden den Zwiespalt der paulinischen Lehre vom νόμος in einem Reste jüdisch-alttestamentlicher Anschauung begründet, während die Ritschl'sche Theologie das jüdisch-Pharisäische in einen gleichen Gegensatz zur alttestamentlichen wie zur neutestamentlichen Denkweise stellt. Hierin mit ihr einig ist die Hofmann'sche Schule, aber sie erkennt in der paulinischen Lehre nicht jenen angeblichen pharisäischen Rest an. Was den Anschein eines solchen erwecke, sei vielmehr durch den Gegensatz veranlasst, den der Apostel bekämpfe. Zu seinem Recht kommt bei dieser Fassung nicht das Individuelle, das in der That der paulinischen Denkweise anhaftet und auf ihre eigenthümliche Entstehungsweise zurückzuführen ist.

Es wird bei der Lösung der hier vorliegenden Frage in gleicher Weise Nachdruck auf den Gegensatz zu legen sein, den der Apostel bekämpft, als auf die Vergangenheit seines persönlichen Lebens, auf deren Erfahrungen seine Anschauung fusst.

Bei Berücksichtigung dieser beiden Gesichtspunkte löst sich jener scheinbare Widerspruch zwischen einer absoluten und relativen Bedeutung des Gesetzes für die Apostel wie von selbst. Diese Abhandlung soll das näher zeigen.

§ 1. Begriff des Gesetzes.

Treten wir an die Untersuchung selbst, so fragt es sich zunächst, was für ein Gesetz der Apostel unter νόμος versteht. Es kann darüber kein Zweifel sein, dass es jedenfalls in erster Linie das Gesetz Mose's ist, das für Israel gilt. So wird das Gesetz, die νομοθεσία, unter den Gnadengaben Gottes an Israel Röm. 9, 4 aufgezählt. Dieses gottgegebene Gesetz ist eine verpflichtende Verfügung für Israel, 2 Cor. 3. Als solche gilt das Gesetz dem natürlichen Volksthum Israels, das seine Herkunft auf Abraham zurückführt, Gal. 4, 21. Der νόμος ist als Gesetzesordnung für das Volk Gottes israelitisches Nationalgut. Darauf weist die enge Verbindung der Begriffe περιτομή [1]) und νόμος, in welchen sich die Eigenthümlichkeit des Volksthums Israels darstellt. Die Beschneidung in dem Sinne der äusseren Zugehörigkeit zu Israel hat nur Werth, wenn man das ganze Gesetz hält und Jeder der durch die Beschneidung in den Volksverband Israels tritt, verpflichtet sich, das ganze Gesetz zu halten, Röm. 2, 25. Gal. 5, 3. Das Gesetz ist die verpflichtende Lebensordnung der Beschneidung.

Entsprechend der natürlichen Unterscheidung von περιτομή und ἀκροβυστία dient der νόμος dem Apostel, die zeitgenössischen Juden, die sich des Gesetzes als eines Vorzugs vor den Heiden rühmten, nach ihrer religiös-sittlichen Eigenthümlichkeit zu bezeichnen. Er braucht dazu die drei Präpositionen ὑπό Gal. 4, 5, ἐκ Röm. 4, 14 und ἐν Röm. 3, 17. Als οἱ ὑπὸ νόμον bezeichnet er diese Juden, sofern sie unter der Botmässigkeit des Gesetzes stehen und zur Leistung seiner Forderungen verpflichtet sind; als οἱ ἐκ νόμου, sofern ihr Leben vom Gesetz bedingt und bestimmt ist; als οἱ ἐν νόμῳ, sofern sie in der Sphäre des νόμος ihre

1) Weiss, Bibl. Theologie 8. 258.

Stellung haben, so dass ihr ganzes Wesen seine Art an sich trägt. Mit dem Ausdruck οἱ ἐκ νόμου wechselt der Ausdruck οἱ ἐκ περιτομῆς. Diese Bezeichnung der zeitgenössischen Juden nach ihrer Stellung unter dem Gesetz macht dann die Bezeichnung von jüdisch-gesetzlichem Wesen seitens der Heiden als ἰουδαΐζειν und die Bezeichnung der ganzen religiös-sittlichen Erscheinung als Richtung mit ἰουδαϊσμός (Gal. 1, 13. 14) verständlich.

In dieser geschichtlichen [1]) Bedeutung des νόμος als des göttlichen Bundesgesetzes für das Volk Israel fusst die ganze Stellung des Apostels zum Gesetz.

Was den Inhalt des νόμος betrifft, so ist für Paulus der Dekalog jedenfalls die principielle Grundlage. Das tritt überall zu Tage, wo direct oder indirect auf die Gesetzestafeln Bezug genommen wird. 2. Cor. 3, 7. 3, 3. Röm. 2, 15.

Dem entspricht, dass wo von der Erfüllung des Gesetzes in der christlichen Gemeinde die Rede ist, die Beziehung auf den Dekalog herrscht, Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. Freilich beruft sich Paulus auch auf andere gesetzliche Bestimmungen, als gleicher Weise dem Gottesgesetz angehörig, wo es sich um Verhältnisse der neutestamentlichen Gemeinde handelt, wie Röm. 7, 1 ff. 1. Cor. 1, 39, aber mehr im Interesse der Analogie.

Erscheint so der Dekalog als die principielle Grundlage des νόμος, so kann es fraglich sein, ob damit die übrigen gesetzlichen Bestimmungen für Paulus als den Apostel Christi den Werth eines Gottesgesetzes verloren haben, wie Holsten annimmt [2]). Bei Beantwortung dieser Frage wird unsere Aufmerksamkeit 1) auf eine Verschiedenheit gelenkt, in welcher

1) Vergl. Biedermann, Dogmatik S. 214.
2) Zum Evangelium des Petrus und Paulus S. 400.

der νόμος im Römerbrief und Galaterbrief erscheint [1]), und 2) auf das Verhältniss des νόμος zum Opfer.

Es ist beobachtet worden [2]), dass im Römerbrief die sittlichen Bestimmungen des Gesetzes, im Galaterbrief die Bestimmungen, welche sich auf die heiligen Zeiten, auf Essen und Trinken, auf die Beschneidung beziehen, also die ritualen Bestimmungen, in den Vordergrund treten. Dieser Unterschied springt in die Augen in der verschiedenen Art wie das Gesetz im Römerbrief und im Galaterbrief ein Mittel zur Vergleichung von Judenthum und Heidenthum wird.

Im Römerbrief wird der Begriff des νόμος Cap. 2 auf die in den Herzen von Heiden waltende Lebensnorm übertragen. Was den Juden die gegenständliche Form des Gottesgesetzes ist, das sind die Heiden sich selbst, sie haben τὸ ἔργον τοῦ νόμου in ihren Herzen geschrieben, das beweist „Heidenschaft" [3]) in den Handlungen, welche mit den δικαιώματα τοῦ νόμου übereinstimmen, in die das Gesetz zerfällt. Hier kann schlechterdings nur an das Sittengesetz gedacht sein. Unter dem Gesichtspunkt eines allgemeinen sittlichen Maassstabes, nach welchem Gott das Gericht κατὰ τὰ ἔργα vollziehen wird, bietet hier der νόμος ein Mittel zur Vergleichung von Judenschaft und Heidenschaft.

In Gal. 4 treten Judenthum und Heidenthum unter den Gesammtbegriff der Knechtschaft unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Wir bleiben mit Hofmann u. A. bei der einfachsten Deutung dieses Begriffs stehen, der physischen, und verstehen darunter die stofflichen Elemente der Welt [4]). Wie im Römerbrief das Gesetz als

1) Vergl. Lüdemann, Anthropologie des Apostels Paulus S. 151 ff.
2) So Ritschl.
3) v. Hofmann zur Stelle.
4) Gegen Ritschl, der (Rechtfertigung u. Versöhnung II, S. 244 f. 252 f.) unter στοιχεῖα τοῦ κόσμου niedere engelische Mächte versteht, durch die die Gesetzgebung vermittelt sein soll, vrgl. Gess, Christi Person u. Werk nach Christi Selbstzeugniss und den Zeugnissen der Apostel 2. Abth. 1. Hälfte S. 82 ff.

Ausdruck des Willens Gottes in Beziehung tritt zu dem höchsten sittlichen Besitz der Heiden, so hier die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Gesetzesstandes zu der unvermögenden und werthlosen Frömmigkeit der Heiden. Aber dabei ist der grosse Gegensatz festgehalten, dass jene Knechtschaft unter den Elementen der Welt für Israel durch Gott geordnet war, für die Zeit der Unreife εἰς Χριστόν, dass aber die Knechtschaft unter die natürlichen Weltdinge für die Heiden ein willkürlicher Dienst von Göttern war, die dem Wesen nach keine Götter waren[1]). Nur wenn jener Dienst der στοιχεῖα τοῦ κόσμου losgelöst wurde von dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang mit Israels Aufgabe, konnte er ein Mittel der Vergleichung zwischen Judenthum und Heidenthum bieten. Ebenso konnte auch der νόμος in jener allgemeinen sittlichen Bedeutung, wie er im 2. Cap. des Römerbriefs uns entgegentrat, zum universalen sittlichen Maassstab für Juden und Heiden nur erhoben werden, wenn er zuvor der Bedeutung einer Gottesordnung für Israel entkleidet wurde.

Diese von der Heilsgeschichte isolirte Betrachtung des Gesetzes, die eine scheinbar unvereinbare Auffassung desselben im Römerbrief und im Galaterbrief zur Folge hat, erklärt sich aus den leitenden Gesichtspunkten beider Briefe. Im Galaterbrief beherrscht das Verhältniss der Freiheit der neutestamentlichen Geistesgemeinde zu der Knechtsstellung des alttestamentlichen Gottesvolks unter dem Gesetz die ganze Entwicklung; im Römerbrief der allgemeine Gegensatz von Gnade und Gesetz, von Gott und Welt, da ja der ganze Brief der Aufgabe gewidmet ist, das Christenthum als die absolute und universale Religion nachzuweisen. Im Galaterbrief soll eine

1) Vrgl. Zahn, Geschichte des Sonntags vornäml. in der alten Kirche. Vortrag. Hannover 1878. S. 18 ff.

Uebertragung von dem alttestamentlichen Volk losgelöster Gesetzesbestimmungen auf die Gemeinde Jesu abgewehrt werden; im Römerbrief von dem zu absolutem Heilswerthe erhobenen Gesetze nachgewiesen werden, dass es nur dazu diene, die ganze Welt in Schuldverhaftung zu bringen, dagegen in keiner Weise ein Mittel zur Ueberwindung der Sünde biete.

Man mag immerhin in dieser verschiedenen Betrachtungsweise des νόμος im Römer- und Galaterbrief Ansätze zur Scheidung des Sitten- und Ritualgesetzes sehen[1]), aber in der Vorstellung des Apostels war die geschichtliche Einheit der mosaischen Gesetzgebung und vor allen Dingen das Gemeinsame der Gesetzesart, auf welche sich sowohl im Römerbrief als im Galaterbrief die Erörterung gründet, stärker als jene inhaltliche Unterscheidung. Es kann sich in jener behaupteten Verschiedenheit nur um ein Ueberwiegen bald der einen, bald der andern Seite handeln, da in jedem der Briefe auch die Vorstellungsweisen des andern in Betracht kommen.

Dass die Gesetzesart für Paulus der wesentlichste Punkt in seinen Erörterungen über den νόμος bildet, tritt auch aus dem häufigen artikellosen Gebrauch von νόμος hervor. Man wird an diesen Stellen nicht auf eine allgemeine Bedeutung des Gesetzes schliessen dürfen, ein Hinausgehen über das mosaische Gesetz auf's Gesetz überhaupt[2]), sondern überall ist der Eine mosaische νόμος gemeint, nur hebt das artikellose νόμος mehr den allgemeinen Gattungscharakter des mosaischen Gesetzes hervor nach seiner Eigenthümlichkeit, Gesetz zu sein und alles, was mit dem Begriff des Gesetzes zusammenhängt, zu theilen, während ὁ νόμος das mosaische Gesetz als geschichtlich

1) Vrgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche S. 77.
2) Van Hengel in seinem Kommentar zum Römerbriefe und sonst.

gegebenes bezeichnet, abgesehen von den Stellen wo es die schriftlich fixirte Gesetzesurkunde bedeutet z. B. Gal. 4, 21 und sonst.

Für die inhaltliche Bestimmung des Gesetzes erscheint neben der Frage nach dem Verhältniss des νόμος im Galaterbriefe zum νόμος im Römerbriefe die andere Frage nach dem Verhältniss des νόμος zum Opfer von Wichtigkeit. Es ist gegenüber dem Hebräerbrief immer aufgefallen, dass bei Paulus die Bedeutung des Gesetzes für das Opfer oder vielmehr die Bedeutung des Opfers im Gesetze nicht zu ihrem Rechte kommt. Die Anwendung der Opferidee und der Opferbegriffe auf die Lebenshingabe Christi und die christliche Heiligung[1]) erscheint nie durch directe Beziehung auf's Gesetz motivirt. Der israelitische Cultus tritt vielmehr bei Paulus vom fordernden νόμος unterschieden auf; so wird Röm. 9, 4 bei der Aufzählung der Vorzüge Israels die λατρεία neben die νομοθεσία gestellt. Die Erklärung dieser auffallenden Erscheinung dürfte vielleicht auf folgendem Wege gegeben werden. Es lag sehr nahe, besonders bei der damals durch die ganze Welt verbreiteten Judenschaft, deren unterscheidende Eigenthümlichkeit äusserlich und natürlich besehen eben περιτομή und νόμος waren, dem νόμος als der Summe der das Bundesverhältniss Gottes zu Israel bedingenden Forderungen eine gesonderte Stellung neben der λατρεία als dem jeweilig in dem jerusalemitischen Tempel geübten Gottesdienste zuzuweisen. Diese Annahme machen auch die beiden Corintherstellen, in welchen sich Paulus analogieweise auf den Priesterdienst bezieht, wahrscheinlich. 1 Cor. 10, 18 wird auf den gegenwärtigen Opferdienst des Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα hingewiesen; ebenso lässt die andere Stelle 1 Cor. 9, 13, die

1) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung S. 218 ff., vergl. dazu die Abhandlung in den Jahrbb. f. deutsche Theologie 1863. S. 213 ff. u. 417 ff.

sich auf das alttestamentliche Priesterrecht bezieht, nicht an die den Tempeldienst ordnenden Gesetzesbestimmungen denken, sondern an den geschichtlich feststehenden Gebrauch der Gegenwart. Die Verwendung der Opfervorstellung zur Schätzung der Heilsthat Christi und der Heiligung der Gläubigen (Röm. 12, 1) knüpft dann an den alttestamentlichen Cultus direct an: die neutestamentliche Sühnung tritt geschichtlich an die Stelle der alttestamentlichen Sühnung, ohne dass es einer literarischen Beziehung auf die mosaischen Bestimmungen als solchen bedurfte. In welches Verhältniss dabei der νόμος im paulinischen Sinn zum Opfer zu stehen kommt, ist ein Punkt, auf welchen wir noch im Laufe unserer Untersuchung zurückkommen.

In welcher Weise wir auch den νόμος bisher verwendet fanden, überall war er der Wille Gottes, der seine Forderungen an sein Volk enthielt [1]). Sofern sich die Opferbestimmungen hier unterordnen lassen, werden sie unter νόμος mit vorgestellt, im andern Falle als gottgegebene Sühnordnung in der christlichen Sühnordnung als aufgehoben zu betrachten sein, was für den Apostel keines Beweises bedurfte.

Nach dem Allen finden wir bei Paulus keine „materielle Kritik" des mosaischen Gesetzes, keine derartige Scheidung zwischen Sitten- und Ritualgesetz, dass die Bestimmungen letzterer Art für Paulus nur πατρικαὶ παραδόσεις, nicht mehr Gottesgesetz wären [2]), wohl aber finden wir das Gesetz unter dem bestimmten Gesichtspunkt des Leistung fordernden göttlichen Willens betrachtet.

---

1) Gess, Christi Person u. Werk II, 1. S. 81 „die Gesammtheit der befehlsweise dem Menschen gegenübertretenden Gottesordnungen, mögen sie das Aeusserlichste oder mögen sie das Innerlichste betreffen."

2) Holsten a. a. O. S. 401.

Derselbe ist dem Apostel von seinen Gegnern dictirt. Es ist nämlich von entscheidender Wichtigkeit [1]) für die paulinische Lehre vom νόμος, dass dieselbe vom Apostel polemisch und antithetisch entwickelt wird. Das hat nicht allein jene eigenthümliche Verschiebung in Bezug auf den Gesetzesinhalt zur Folge, sondern bestimmt die ganze Behandlung des Begriffs. In der Berücksichtigung der gegnerischen Annahme, in der Verwerthung gegnerischer Formeln und Begriffe, in der Aufnahme derselben in die dialectische Entwickelung zum Behuf ihrer Ueberwindung werden wir den Grund für die der paulinischen Lehre vom νόμος eigenthümlichen Seiten zu suchen haben. Es wird darum der richtige Weg für die weitere Untersuchung der sein, aus den vier Briefen die Lehre der Gegner herauszuschälen, um dann die im Gegensatz zu derselben sich bewegenden eigenen Gedanken des Apostels zu verfolgen.

§ 2. Die ἔργα νόμου.

In der Anerkennung des mosaischen Gesetzes als des Gottesgesetzes ist Paulus mit seinen Gegnern einig [2]), er folgt ihnen in der Hervorkehrung der Leistung fordernden Seite desselben. Auf diesem gemeinsamen Boden aber beginnt der Gegensatz in der Beurtheilung des Werthes des Gesetzes für den Menschen und den an Christum Gläubigen insbesondere. Dieser Gegensatz fasst sich in der Stellung zu den ἔργα νόμου, und über diese zurückgreifend in einer verschiedenen Verhältnissbestimmung des Gesetzes selbst, zusammen. In der Frage nach den ἔργα νόμου trat die Frage nach dem Verhältniss des νόμος zum neutestamentlichen Heil, und zum Heil überhaupt practisch an den Apostel heran.

---

1) Vergl. Wieser, Pauli apostoli doctrina de justificatione. S. 17. ff.
2) Vergl. Pfleiderer, Paulinismus S. 74.

Der Begriff der ἔργα νόμου ist vielfach Gegenstand wissenschaftlicher Controverse gewesen. Man hat den Nominativ von ἔργων νόμου (denn nur in diesem Casus, dem Genetiv, kommt die Wortverbindung bei Paulus vor) ἔργων νόμος gebildet und damit die Frage nach den ἔργα νόμου beseitigt. Aber diese Annahme trägt das Gepräge der Gewaltsamkeit an sich. Warum wird denn der νόμος, gegen den sich die Polemik des Apostels richtet, bis auf eine Stelle, wo der Gegensatz von νόμος πίστεως es mit sich bringt, nie νόμος ἔργων genannt? Märker[1]) verkennt den ausgeprägten Gegensatz, in welchem sich die ἔργα νόμου zur πίστις bewegen als einem entgegengesetzten Verhalten des Menschen in Bezug auf die Heilserwerbung.

Bildete man den Nominativ von ἔργων νόμου: ἔργα νόμου, so verstand man darunter bald die vom Gesetz gewirkten Werke[2]), die Werke, wie sie das Gesetz unter der Voraussetzung der Sünde hervorzubringen vermag[3]), bald die das Gesetz befriedigenden Leistungen. Da aber Paulus, wie wir sahen, unter dem Gesetz vor allen Dingen den fordernden Willen verstand, so werden die ἔργα νόμου nicht die vom Gesetz gewirkten, sondern nur die vom Gesetze geforderten Werke sein. Das Gesetz wirkt nach Paulus Sünde, resp. die Erkenntniss der Sünde, indem es Werke fordert, dass man bleibe in allem dem, was es gebietet.

Der Inhalt der ἔργα νόμου als der dem Gesetz entsprechenden Leistungen wird sich nach dem Inhalt und dem Umfang des Gesetzes richten. Weder werden die ἔργα νόμου der Beobachtung der blossen rituellen Vorschriften, noch einer bloss äusserlichen

---

1) Stud. u. Krit. 1873. S. 707 ff.
2) Messner, Lehre der Apostel. S. 219 f.
3) Philippi, Römerbrief S. 95.

Legalität [1]) im Gegensatz zu der Moralität der Gesinnung gleichzusetzen sein. Die ἔργα νόμου nach unserer Auffassung erstrecken sich vielmehr so weit und so tief als der νόμος selbst reicht [2]).

Versteht man nun unter den ἔργα νόμου die Leistungen, welche dem Gesetz entsprechen, soweit sich dieses erstreckt, so kann es fraglich sein, ob der Ton auf ἔργα oder νόμου zu legen ist [3]); die Werke, welche das Gesetz ganz befriedigen, oder die Werke, welche die gesetzliche Art an sich tragen. Allerdings werden die ἔργα νόμου auf das ganze solidarisch verpflichtende Gesetz bezogen, wie besonders Gal. 3, 11 (πάντα τὰ γεγραμμένα) hervorgehoben wird; aber aus den concreten Werken, welche Befriedigung der concreten Gesetzesforderung sind, hat sich der Begriff einer bestimmten Kategorie von Werken, nämlich der ἔργα νόμου, herausgearbeitet. Die durch das Gesetz normirte Selbstthätigkeit in Bezug auf die Heilserwerbung ist ein einheitlicher Begriff geworden, der principielle Ausdruck für die Richtung, welche der Apostel bekämpft. Daher erklärt sich auch die formelhafte Verwendung, die der Begriff in den paulinischen Erörterungen findet. Ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ tritt in gleichem Wortlaut im Römerbrief und im Galaterbrief auf und hat die Behauptung der Gegner im Auge [4]) ἡ περιτομὴ ἐξ ἔργων νόμου δικαιωθήσεται und die weitere Schlussfolgerung πᾶσα σάρξ ἐξ ἔργων δικαιωθήσεται, wenn sie die περιτομὴ annimmt. In den ἔργα νόμου wird also zwischen den beiden Momenten der ἔργα und des νόμος nicht mehr scharf geschieden werden können.

---

1) Usteri, Paulinischer Lehrbegriff S. 57. Reuss, Histoire de la théologie chrétienne S. 68. Neander, Gesch. der Apostel S. 871.

2) Vergl. Weiss, Bibl. Theologie S. 231.

3) Vergl. v. Hofmann, Galaterbrief S. 27.

4) Vergl. Neander, Geschichte der Apostel S. 258 Anm. 2.

Diese Beurtheilung wird durch einen Blick auf Röm. 2 bestätigt. Hier geht der Apostel davon aus, dass Gott das Weltgericht κατὰ τὰ ἔργα halten werde. Dem Juden wird der Besitz des gegenständlichen mosaischen Gesetzes keinen Vortheil bringen und dem Heiden der Mangel desselben keinen Nachtheil. Der Maassstab wird nicht der νόμος, sondern das ἀγαθόν oder φαῦλον sein. Dazu haben die Heiden τὸ ἔργον τοῦ νόμου in ihrem Herzen geschrieben, wie die Juden die Gesetzesforderungen auf den steinernen Tafeln. Τὸ ἔργον τοῦ νόμου ist dabei das vom Gesetz geforderte Werk einheitlich gefasst, entsprechend dem δικαίωμα τοῦ νόμου Röm. 8, 4.

Auf die dem Gesetz entsprechenden Werke, in welchem die Juden eine μόρφωσις τῆς ἀληθείας (Röm. 2, 20) haben, kommt es an, ἔργα ἀγαθά fordert Gott; es ist dabei irrelevant, ob diese ἔργα ἀγαθά zugleich Befriedigung eines historisch vorliegenden Gesetzes, also ἔργα νόμου sind, denn Heiden leisten sie unter Umständen auch (V. 15) und ersetzen sich damit für ihr sittliches Handeln das Gesetz [1]). Der Unterschied zwischen den ἔργα νόμου und den ἔργα ἀγαθά liegt nicht in dem Inhalt, sondern in der Form: ἔργα νόμου sind diejenigen ἔργα, welche es an sich haben, Gesetzeswerke zu sein, zu deren Thun das Gesetz verpflichtet, und deren Werth in der Befriedigung der Gesetzesforderung liegt.

Jene mit dem Begriff ἔργα νόμου gebildete Formel stellt uns mitten in den Gegensatz. Suchen wir uns den Zusammenhang der von Paulus bekämpften Lehre zu vergegenwärtigen.

§ 3. Der zu bekämpfende Gegensatz.

Der in sich verfestigte national-jüdische Standpunkt, der das Gesetz zum absoluten Heilsmittel macht für

1) Kaehler in Stud. u. Krit. 1874 S. 280.

immer und für Alle, diese bestimmte historische Erscheinung, die dem jüdischen Volk als ganzem ihren Charakter aufgeprägt und welcher der Apostel als Pharisäer selbst gehuldigt hatte, bildet den Ausgangspunkt seiner Polemik. Es ist eine Richtung, die sich eben sowohl auf dem Boden des alten wie des neuen Testamentes geltend macht und sich so zu dem Werth einer religiösen Weltanschauung erhebt. Von der heilsgeschichtlichen Führung und Offenbarung Gottes auf eigene Wege verfallen macht sie das Gesetz, ein Mittel der göttlichen Menschheitserziehung, zum Selbstzweck.

Die gegnerische Lehre, die der Apostel auf dem Boden der an Christum gläubigen Gemeinde zu bekämpfen hat, tritt im Galaterbrief und Römerbrief unter verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung.

Im Galaterbrief gilt es Gemeinden aus den Händen der jüdischen Irrlehrer zu retten, welche den getauften Christen das Gesetz als unumgängliche Heilsbedingung aufdrängen wollten, im Römerbrief handelt es sich um eine principielle Auseinandersetzung mit dem gegnerischen Standpunkte im Allgemeinen, ohne dass ein bestimmter praktischer Anlass vorlag; aber in beiden Briefen ist es die eine grosse Häresie, die zu bekämpfen und zu deren Bekämpfung das Mittel der Gemeinde aller Zeiten in die Hand zu geben die providentielle Aufgabe des Apostels war.

Paulus schildert uns seinen jüdischen Gegner und charakterisirt seinen Standpunkt Röm. 2. Der Vertreter der bekämpften Anschauung ist stolz auf seine Zugehörigkeit zur jüdischen Nation und nennt sich mit Bewusstsein nach diesem Namen, als Jude pocht er auf das Gesetz Gottes, der dies Volk bevorzugt und ihm das Gesetz gegeben hat, V. 17. Das Gesetz selbst ist ihm eine Quelle der Erkenntniss des göttlichen Willens und ein Maassstab des sittlichen Urtheils der Wahrheit, den er überall anwendet, nur nicht auf sich. V. 20 ff.

Er meint sich durch den Besitz des Gesetzes genügend ausgerüstet und aufgefordert zum Lehrer der Heiden: an Gesetz und Beschneidung hängt ihm das ganze Heil, an der Theilnahme daran auch das Heil der Heiden. Israel ist das Heilsvolk, weil es das Gesetzesvolk ist.

Mit einer solchen Stellung zum Gesetz war die religiöse Aufgabe für diesen Juden klar vorgezeichnet, sie konnte in nichts Anderem bestehen, als in der genauen Erfüllung des νόμος, in dem πράσσειν, ποιεῖν der ἔργα νόμου. Diese bezeichnen daher den Weg zu der Gott angemessenen Beschaffenheit, δικαιοσύνη, die Juden selbst aber, welche diesen Weg einschlagen, werden dann zu den ὅσοι ἐκ νόμου Gal. 3, 10, und der νόμος selbst zu einem νόμος τῶν ἔργων Röm. 3, 27, die δικαιοσύνη eine δικαιοσύνη ἐν νόμῳ, sie wird durch das richterliche Urtheil Gottes festgestellt [1]). Für den welcher der israelitischen Volksgemeinde angehört und in der mosaischen Gesetzesordnung den gottgebotenen Heilsweg zu besitzen meint, bedingen die ἔργα νόμου den Rechtsspruch Gottes und bei ihrem Vorhandensein den Lohn, welchen Gott auszuzahlen verpflichtet ist.

Dieser Grundsatz ist Röm. 2, 12 negativ ausgesprochen: ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον διὰ νόμου κριθήσονται. Der Gerichtsmaassstab Gottes für diejenigen, die sich dem Gesetz unterstellen oder demselben unterstellt sind, ist der νόμος. Dass die Zuertheilung des Heilsgutes dann die Form des Lohnes annimmt, ist Röm. 4, 4 gesagt. Der Gedanke, dass Gott demjenigen, welcher die Gesetzeswerke geleistet hat, den Lohn schuldig ist, macht die gottgemässe Beschaffenheit der δικαιοσύνη zu einem Gegenstand des Selbsterwerbes, darum heisst sie ἰδία δικαιοσύνη Röm. 10, 4. An diese δικαιοσύνη ἰδία ἐξ ἔργων [2])

1) Vergl. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II, 8. 302.
2) Ritschl II, 340 f. vergl. Weiss, Bibl. Theologie S. 320.

knüpft sich die καύχησις, das demselben entsprechende „Selbstgefühl", sie selbst ist ein καύχημα, denn ein καύχημα hat, „wer etwas Positives, Reelles, Thatsächliches aufzuweisen hat dass er sich darauf als auf etwas ihm selbst Zukommendes berufen kann." [1]) Findet die δικαίωσις ἐξ ἔργων statt und ist an den Besitz der δικαιοσύνη die ζωή und alles messianische Heil gebunden, so wird damit dasselbe von der Erfüllung des νόμος abhängig gemacht. Das messianische Heil concentrirt sich aber für den Israeliten in dem Begriff der ἐπαγγελία, der Verheissung, die sich auf Abraham und die Väter, von denen das Volk seine Herkunft ableitet, zurückführt. Der Inhalt der ἐπαγγελία wird verschieden bezeichnet, als εὐλογία der Form nach Gal. 3, 8, wesentlich als κληρονομία, das Welterbe, Röm. 4, 13, überhaupt als ζωή im Reich des Messias. Für die Richtung, deren Anschauung wir entwickeln, fallen Gesetzesvolk und Verheissungsvolk dem Umfang nach zusammen.

Περιτομή und νόμος werden in ein bedingendes Verhältniss zur ἐπαγγελία gesetzt Röm. 4, 13 ff. Gal. 3, 18 ff. Röm. 4, 10. Die Gliedschaft an dem israelitischen Volk durch die Beschneidung bringt allein das Anrecht an den Besitz der Verheissung, den Besitz selbst vermittelt für den Einzelnen die Erfüllung der Vorschriften Gottes.

Ist so die δικαιοσύνη ἐκ νόμου der einzige Weg, zu den Heilsgütern zu gelangen, welche der Messias seinerseits bringt, so hat das zur weiteren Folge, dass die ἔθνη nur unter Voraussetzung der Annahme der Beschneidung und der Uebernahme der Gesetzesverpflichtung Antheil an dem messianischen Heilsgute haben: das ist die Stellung und Praxis der Irrlehrer in Galatien. Gal. 6, 12. 5, 3. 2, 3.

1) Baur, Theol. Jahrbb. 1857, S. 72.

Die Bindung des durch Christum objectiver Weise vermittelten Verheissungsbesitzes an die περιτομή und den νόμος wird hier als Position des Gegners vom Apostel bekämpft. Beschneidung und Gesetz werden so auf dem Boden der christlichen Gemeinde zu einer Forderung auch für die Heidenchristen, zu einer Bedingung des Heiles schlechthin; es ist ein und dieselbe Richtung, ob sie sich auf alttestamentlichem Boden erhebt oder die Anerkennung Jesu als des Christ hinzunimmt, das ändert an ihrer Eigenthümlichkeit nichts. Das Verhältniss von Beschneidung und Gesetz zur Verheissung wird in dem Verhältniss zur Erfüllung der Verheissung beibehalten.

Die ganze historische Erscheinung ist nur der Ausdruck für eine religiöse Weltanschauung, die je und je wiederkehrt. Paulus selbst erhebt sich im Römerbrief zu diesem allgemeinen und letzten Gesichtspunkt. Er streift die Beziehung auf Gesetz und Beschneidung ab und sieht als das principielle Wesen der Sache dies an, dass in der Selbstthätigkeit des Menschen das absolute Mittel, zu Gerechtigkeit und Heil, zu Leben und Seligkeit zu gelangen, gesehen wird Röm. 4, 4. 11, 6. 9, 11[1]). Als das Characteristicum des innerlichen Zustandes wird dann die καύχησις schlechthin hingestellt und bekämpft Röm. 3, 27, vergl. die antithetische Formel 1. Cor. 1, 29.

§ 4. Die paulinische Grundanschauung.

Für die Bekämpfung der dargestellten Lehre war Paulus durch die Erfahrung, welche er selbst an dem Gesetz gemacht hatte, besonders ausgerüstet[2]). In seinen Gegnern und deren Anschauungen vergegenwärtigte sich ihm seine eigene Vergangenheit, aber nun in dem Lichte der Be-

1) Pfleiderer in Hilgenfeld's Ztschr. 1872 S. 188.

2) Vergl. die Beurtheilung Duhm's: Pauli Apostoli de Judaeorum religione judicia S. 5.

urtheilung, welches von dem Bekenntniss zu Christo dem Gekreuzigten ausging. Die beiden Sätze: Israel ist das Gottesvolk, das mosaische Gesetz ist das Gottesgesetz blieben noch jetzt Wahrheiten für Paulus, aber doch nicht mehr in demselben Sinne, in welchem sie ihm früher als solche galten. Er war zu einem Maassstab der Beurtheilung hinausgeschritten, welcher über jenen Sätzen lag; derselbe bot sich ihm in seinem eigenen neuen, in Christo vermittelten Verhältniss zu Gott, in welchem sein religiöses Bedürfniss zur Ruhe gekommen war, einem Verhältniss der Geistesfreiheit gegenüber der Gesetzesknechtschaft, einem Verhältniss des Menschen als solchen zu Gott, ungeachtet der nationalen Unterschiedenheit. Dieses neue persönliche Verhältniss zu Gott gilt Paulus als das absolute, vollkommene Verhältniss zu Gott überhaupt, in demselben war ihm das Geheimniss des göttlichen Heilsrathschlusses offenbar geworden. Von hier aus wird darum nach dem Grundsatz ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, welcher das oberste Erkenntnissprincip Pauli bezeichnet, die alttestamentliche Geschichte und Schrift verstanden, die nur auf diesen Ausgang abzielten, und von hier aus werden im letzten Punkte alle religiösen Gegensätze beurtheilt. Diese Stellung verband sowohl mit der früheren, als trennte von ihr der Glaube an Christus den Gekreuzigten. In ihm vermittelt sich nämlich sowohl die Einheit und die geschichtliche Continuität zwischen der unter das Gesetz gestellten alttestamentlichen und der geistesfreien, glaubensgerechten neutestamentlichen Gemeinde — diese Einheit hielt Paulus durchaus fest, sie war ein Postulat seines religiösen Denkens, — als auch die Scheidung von dem zu absolutem Heilswerthe erhobenen alttestamentlich beschränkten Standpunkte, wie er in der von Paulus als Pharisäer getheilten Richtung vorlag. Durch die ganze Heilsgeschichte hindurch schied sich dem Apostel nun das

Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα, welches auf gleicher Höhe mit der neutestamentlichen Gemeinde steht und das Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, die jüdische Nation nach ihrem natürlichen Bestande, welche in der Kreuzigung Christi und in der Verfolgung der christlichen Gemeinde ihren falschen Eifer um Gott zum Ausdruck bringt. Der Riss, welchen Paulus mit seiner eigenen Vergangenheit vollzogen hatte, erweiterte sich ihm zu einem Gegensatze, den er durch die ganze Geschichte seines Volks zu verfolgen vermochte, und schon in den Anfängen desselben, bei den Stammvätern, ausgeprägt fand. Es war der Gegensatz zwischen der Richtung, welche von der natürlichen Abstammung und der eigenen Leistung das Heil abhängen liess und der Richtung, welche dasselbe unmittelbar an Gott und die Verheissung anknüpfte. Israel und das Gesetz traten für den Apostel Christi unter den die Heils- [1]) und Weltgeschichte [2]) durchherrschenden Gnadenwillen Gottes.

Obgleich sich für Paulus das Alte von dem Neuen so scharf schied, so brachten doch die pharisäische Vergangenheit und der zu bekämpfende religiöse Gegensatz es mit sich, dass Paulus seine neuen Heilserfahrungen mit einer auf den νόμος bezüglichen Terminologie bezeichnet. Damit wurde allerdings ein neues Verhältniss zu Gott im Schema eines alten ausgedrückt [3]), aber es geschah doch nicht ohne diejenige dialectische Reinigung an den jüdischen Begriffen zu vollziehen, welche die Wahrheit der Sache sicherte. Die Formel διὰ δικαιοσύνης ζωή war die Grundformel für Pauli religiöses Bewusstsein, für sein Ringen vor der Bekehrung, für seinen Besitz nach derselben [4]). In dieser Formel war er mit

1) Galaterbrief.
2) Römerbrief.
3) Vergl. Pfleiderer, Paulinismus S. 90 u. sonst.
4) Vergl. Weiss, Bibl. Theologie, S. 260. Biedermann, Dogmatik, S. 242.

seinen Gegnern einig; der Unterschied und Gegensatz bestand in dem Inhalt, mit welchem die Formel erfüllt gedacht wurde, vorher und für die Gegner war die δικαιοσύνη eine ἰδία δικαιοσύνη ἐξ ἔργων, nun ist sie δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

II. Die Bekämpfung des jüdischen Gegensatzes.

Von dem bezeichneten Standpunkt aus konnte Paulus einen dreifachen Weg zur Bekämpfung des Gegners und zum Nachweis der Unrichtigkeit seiner Stellung einschlagen: entweder konnte er von dem zu absolutem Heilswerthe erhobenen Gesetz ausgehen und zeigen, dass es denen das nicht leistet, was diejenigen, die sich unter dasselbe stellen, von ihm fordern; oder er konnte aus dem Zusammenhang der alttestamentlichen Offenbarung den geschichtlichen Nachweis liefern, dass der νόμος vom Gegner in ein falsches Verhältniss zur ἐπαγγελία gestellt werde; endlich den an Christum Gläubigen zeigen, dass die neutestamentliche Gnade die beanspruchte Werthschätzung des Gesetzes und der Beschneidung als verkehrt charakterisire. Da Paulus aber andrerseits den Offenbarungscharakter des Gesetzes anerkannte, musste er diesen polemischen Auseinandersetzungen gegenüber dem νόμος auch seine positive Bedeutung in der Heilsgeschichte anweisen, welche den negativen Resultaten und der Zurückweisung entsprach. Es ist natürlich, dass wir die soeben aufgestellten Gesichtspunkte für die Behandlung der Lehre vom νόμος nicht in der gleichen logischen Aufeinanderfolge bei Paulus finden. Wir nehmen mit Aufstellung derselben das hie und da Zerstreute zum Zwecke der wissenschaftlichen Beurtheilung zusammen und werden geeigneten Orts auf

Ansätze zu ausserhalb des Schemas liegenden Beweisführungen aufmerksam machen, aber allerdings wird sich das Wesentliche wie von selbst der vorausgeschickten Disposition unterordnen.

§ 5. Das Gesetz und die Werkgerechtigkeit.

Dass der Mensch aus Gesetzeswerken nicht gerecht werde, weil er die Werke des Gesetzes nicht hat, ist für den Apostel eine gewisse Erfahrungsthatsache, auf welcher besonders Gal. 2, 16 ff. die Argumentation wider die gesetzlichen Gegner ruht. Von dem Standpunkt seines Glaubens an Christum stellt sich ihm diese keines Beweises mehr bedürftige Wahrheit so principiell dar, dass sie die Form einer Läugnung, Gerechtigkeit zu vermitteln, für Gesetzeswerke überhaupt annimmt. Ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ wird zu einer stehenden Formel (vrgl. S. 12), welche in gleicher Weise im Galaterbrief wie im Römerbrief verwandt wird. Der formelhafte Charakter zeigt sich deutlich Röm. 5, 20. Hier tritt jener Satz ein, ohne dass vorher von ἔργα νόμου die Rede gewesen ist, auf welche sich die Verneinung der Gerechtigkeitsvermittlung zurückbeziehen könnte [1]).

Das Nichtvorhandensein der Gesetzeswerke hat im Galaterbriefe seine besondere Wichtigkeit. Es begreift sich, dass der Apostel gerade hier, wo das Gesetz als die bleibende Forderung Gottes an seine Gemeinde, welche Erfüllung heischt, im Vordergrunde der Irrlehre steht, den Gegner vor Allem damit zu schlagen sucht, dass dann nie und nimmer das Heilsgut in den Besitz irgend eines Menschen gelangen könne, weil nie und nimmer das Gesetz erfüllt wird. Dieser Gedanke liegt der Ausführung Gal. 3, 10 ff. zu Grunde, ohne dass er ausdrücklich ausgesprochen wird. Dazu vergleichen wir die geflissentliche Hervorhebung der Vielheit der Gebote und der sich auf alle

1) Vrgl. Märker in Stud. u. Krit. 1873 S. 711.

gleichmässig beziehenden Verpflichtung, sie zu halten, wobei die Vorstellung zu Grunde liegt, dass, wenn auch eine theilweise Erfüllung des Gesetzes vorhanden wäre, diese doch nicht genügen würde, das Vorhandensein der die Gerechtigkeit bedingenden ἔργα νόμου zu constatiren[1]). Nur der Fluch des Gesetzes, der auf der Uebertretung desselben lastet, ist das gewisse Loos derer, die sich unter das Gesetz stellen. Gal. 3, 10 ff.

Das Nichtvorhandensein der Werke beweist der Apostel Röm. 2 und 3 noch insbesondere dem Juden, der sich Gottes und des Gesetzes als des Heilsweges rühmt. Es muss zugegeben werden, dass die περιτομὴ ἐν σαρκί im Unterschiede von der ἀκροβυστία nur Werth hat, wenn sie das Gesetz erfüllt. Nun erweist sich der Jude überall als παραβάτης νόμου und verunehrt dadurch Gott, der ihn vor den Heiden durch die Gabe des Gesetzes ausgezeichnet hat (2, 23). Statt ἔργα νόμου sind bei denen, welche dem Gesetz unterstellt sind, nur παραβάσεις vorhanden[2]). Dies ist der der Gesetzeserfüllung entgegengesetzte Begriff. Er kennzeichnet die Sünde nach ihrer Eigenthümlichkeit, die sie durch die Beziehung auf das Gesetz gewinnt, als Uebertretung eines positiven Gebotes. Die παραβάσεις begründen dann die persönliche Schuld seitens des Menschen (Röm. 5, 13) und ziehen auf ihn die Zurechnung derselben und den Zorn Gottes im Gericht herab (Röm. 4, 15).

Die δικαίωσις kann also nicht ἐξ ἔργων νόμου stattfinden, weil keine ἔργα νόμου vorhanden sind, der νόμος bringt vielmehr in dem Fluch, welchen er über den Uebertreter ausspricht, nur den Zorn Gottes und die Verdammniss. Aber dessen ungeachtet hält der Apostel durchaus daran fest, dass wenn die Werke geleistet würden, auch Gerechtigkeit und Leben ihnen folgen würde. In

1) Vrgl. Lüdemann, Anthropologie des Apostels Paulus S. 180.
2) Lipsius, Paulinische Rechtfertigungslehre S. 75, u. vielfach sonst.

dieser Beurtheilung des Werthes, den das Gesetz in abstracter Betrachtung an und für sich hat, stimmt der Apostel mit den Gegnern überein, aber er verweist sie auf den sittlichen Zustand, wie er in Wirklichkeit besteht, der giebt am Gesetz gemessen ein nur negatives Resultat.

Aber woher dasselbe? fragen wir nun mit Recht.

Paulus giebt uns im 7. und 8. Cap. des Römerbriefs die Antwort. Suchen wir zuerst die Stellung der beiden Capp. im ganzen Zusammenhang und dann durch möglichst genaue Analyse des Gedankenganges näher zu bestimmen, was der Apostel hier über Gesetz und Gesetzeswirkung aussagt. Der Zusammenhang führt auf das 5. Cap. zurück, auf das dort bestimmte Verhältniss von χάρις und νόμος. Das Gesetz hat die Sünde gesteigert, aber da ist die Gnade übergross geworden. In den drei Begriffen χάρις, νόμος und ἁμαρτία spinnt sich dann die dialectische Entwickelung fort, indem der jeder dieser Vorstellungen zugewiesene Platz vor Missdeutung geschützt und gegen Einwürfe, die der Apostel sich selbst macht [1]), vertheidigt

1) Was für Lüdemann ein Wandel der Begriffe im Fortschritt von Cap. 4—8 ist, so dass an die Stelle der von 1—4 festgestellten neue heterogene substituirt würden, ist vielmehr eine fortgehende Anwendung derselben Begriffe, indem die falschen Consequenzen abgewiesen werden, um die richtigen Folgerungen anzuknüpfen (S. 169 ff). Wie ist es — das gilt überhaupt gegen die Anschauung Lüdemann's — ganz abgesehen von allem Anderen denkbar, dass ein so scharf denkender Geist wie Paulus zwei durchaus heterogene Anschauungsweisen sollte ausgebildet und völlig unvermittelt neben einander festgehalten haben! Es hängt eine solche Annahme mit dem Irrthum zusammen, dass man sich die Entstehung der Vorstellungen bei Paulus in der Art eines modernen Dogmatisirens vorstellt und immer wieder vergisst, dass wir in den paulinischen Briefen nur Gelegenheitsschriften vor uns haben, die mit einem dem Leser und dem Autor gemeinsamen, an dem alten Testament normirten Begriffsmaterial religiöser Erfahrung und geschichtlicher Ueberlieferung rechnen. Nicht um neue Vorstellungen mitzutheilen oder gar das eigene System auszubilden schrieb der Apostel seine Briefe, sondern er suchte in denselben mit dem ihm und den Lesern gemeinsamen Vorstellungsbesitze, in der Lehre dialectisch, in den practischen Fragen applicativ verfahrend, die rechte Stellung der Gemeinde in dem durch Christus begründeten Verhältniss zu Gott zu sichern, irrige Auffassungen zurechtzustellen, falsche abzuweisen.

wird. Man könnte aus dem Gnadenstande, der zur Kehrseite die Freiheit vom Gesetz hat, die Freiheit zu sündigen ableiten, aber, führt der Apostel aus, die Freiheit vom Gesetz ist vielmehr Freiheit von der Sünde, denn durch's Gesetz herrscht die Sünde, indem das Gesetz die Leidenschaft erweckt, dem Tode Frucht zu schaffen. Nun gilt es aber gegenüber dieser Sünden- und Todeswirkung des Gesetzes den ungeachtet derselben bestehenden sittlichen Werth des Gesetzes zu rechtfertigen und die göttliche Autorität desselben zu behaupten: das thut der Apostel von Röm. 7, 7 an, indem er zunächst den Einwurf „ist denn das Gesetz Sünde?" beantwortet. Das wahre Verhältniss zwischen Sünde und Gesetz aufzudecken schildert Paulus dann seine persönlichen Erfahrungen an dem νόμος. Natürlich leitete ihn dabei die Einsicht in dieselben, welche ihm seine spezifisch christliche Erkenntniss verlieh, vermöge welcher er das religiös-sittliche Leben seiner Vergangenheit in der ganzen Tiefe durchschaute, und die Darstellung ist von dem practischen Zwecke bestimmt, das Unheilvolle des Gesetzesstandes gegenüber dem Gnadenstande, das nicht in dem Gesetz sondern in der sündlichen menschlichen Natur begründet ist, nachzuweisen.

Der νόμος ist nicht ἁμαρτία, aber wohl hat er dem Apostel die ἁμαρτία zur persönlichen Erfahrungsthatsache gemacht. Dies Verhältniss der ἁμαρτία zum νόμος vermittelt sich näher in dem Begriff der ἐπιθυμία, als „derjenigen Erscheinungsform der Sünde, in welcher das Wesen der Sünde als einer den Menschen beherrschenden Macht" [1]) am deutlichsten erkannt wird. In dem Verbot der bösen Lust, d. h. des auf das Widergöttliche gerichteten Triebes, wird die gesammte Gesetzesforderung am

1) Vrgl. Weiss, Bibl. Theol. S. 233.

tiefsten zusammengefasst, darum wird auch durch dieselbe die Sünde in ihrem innersten Wesen angetastet. Es trifft sie ins Herz. Obschon sie vorhanden war, war sie doch für das persönliche Bewusstsein und die persönliche Erfahrung des Apostels todt, weil sie keinen Widerstand fand, an welchem sie sich aufreizen konnte; sie offenbarte sich ihm noch nicht als eine ihn beherrschende, ihn knechtende, ihn tödtende Macht. Erst als das Gebot an den Apostel herantrat, ward sie genöthigt deutliche Gestalt anzunehmen, sie empfing einen Reiz durchs Verbot und entfaltete in aller erdenklichen Lust ihr eigenthümliches Leben. An dem Verbot: „lass dich nicht gelüsten" kam der Apostel durch die Erfahrung der knechtenden Macht der Lust zu der Erfahrung der in ihm wohnenden Sündenmacht überhaupt[1]). Indem sie ihn überführte, dass er seiner selbst nicht mächtig war, tödtete sie ihn in seinem Selbstleben. Das Gesetz ward ein Werkzeug der ἁμαρτία, durch welches sie ihn immer von Neuem betrog, indem sie das Verbotene als erstrebenswerthes Gut vorspiegelte und so ihn unaufhaltsam in ihre Botmässigkeit verstrickte. „So ward" um mit Hofmann zu reden „das Gesetz von der Sünde missbraucht, den Anfang persönlicher Selbstbestimmung zum Anfang persönlicher Verfallenheit an den Tod zu machen."

Wenn also durch das Gesetz die sündlichen Leidenschaften erregt werden, und diese dem Tode Frucht bringen, so darf daraus nicht gefolgert werden, dass das Gesetz Sünde sei, vielmehr fällt alle Schuld auf die ἁμαρτία, mit welcher der Mensch empirisch behaftet erscheint, das Gesetz ist ἅγιος, und die ἐντολή ist ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή.

Aber, fragt der Apostel V. 13 sich selbst befremdet weiter, hat denn, wenn das Gesetz wirklich alle diese Prädicate ver-

1) Vrgl. dazu Delitzsch, Bibl. Psychologie 2. Aufl. S. 370 ff.

dient, Gutes mir zum Tode gereicht? Nein, antwortet er, nicht das Gute, sondern die Sünde, die eben dadurch zur vollen Offenbarung ihres sündigen Charakters kommen sollte, dass sie durch das Gute den Tod wirkte. Das begründet der Apostel V. 14 ff. näher, indem er den Blick auf sich und in sich hinein richtet und das wesentliche Verhältniss zwischen sich und dem Gesetz ins Auge fasst. Er meint dasselbe, wie es noch immer an sich besteht, denn er redet im Präsens, nachdem er vorher geschichtlich gesprochen hatte. Er geht in seiner Erörterung von dem im Gemeindebewusstsein feststehenden Urtheil aus, dass das Gesetz pneumatisch geartet sei und fügt daran sofort, wie ganz entgegengesetzten Wesens er sei, dem das Gesetz gilt: σάρκινος fleischlich, d. h. ganz und gar natürlich menschlichen Wesens, und was das in Beziehung auf das heilige Gesetz heissen[1]) will, sagt das folgende πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, unter die Botmässigkeit der Sünde verkauft. Σάρκινος ist hier von dem weitern, übertragenen Gebrauch des Wortes σάρξ bei Paulus abgeleitet, wonach σάρξ die Menschheit in ihrer empirischen Gestalt bezeichnet[2]).

---

1) Vrgl. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch untersucht S. 172.

2) Für die Beurtheilung des Begriffes σάρξ bei Paulus ist der Stand des Apostels im neutestamentlichen Geistesbesitz von durchgreifender Bedeutung. Der Bau der ganzen israelitischen Gesetzesökonomie war für ihn zusammengebrochen, und das Gemeinsame zwischen Juden und Heiden im Gegensatz zu dem Neuen, das in der Geistesgemeinschaft der Menschheit mit Christo, dem Auferstandenen, lag, hatte sich so sehr in den Vordergrund seines Denkens geschoben, dass sich auch nothwendig ein technischer Ausdruck hiefür bei ihm einstellen musste. Das alte Testament bot ihm den Ausdruck σάρξ, derselbe wird bei ihm auf Grund der neuen Heilserfahrungen vertieft. Wenn im alten Testamente der Begriff σάρξ zur Bezeichnung der Menschheit im Gegensatze zu dem überweltlichen Gott verwandt wird, so ist nun, nachdem das πνεῦμα zum persönlichen Besitz des Gläubigen geworden war, alles σάρξ, was noch nicht das göttliche πνεῦμα hat, und σαρκικός die Lebensrichtung, welche derjenigen, die im πνεῦμα ihren Ursprung hat und von demselben bestimmt ist, entgegengesetzt ist. Wir weisen dabei von vornherein die Meinung ab, welche die „physiologisch anthropologische“ Bedeutung (Ernesti, Die Theorie vom Ursprung der Sünde

Das Urtheil, dass er im Gegensatz zum νόμος πνευματικός σάρκινος, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν sei, begründet der Apostel dann aus dem innern Zwiespalt, in dem er sich befindet, zwischen der Freude und dem Verlangen das Gesetz zu erfüllen und seinem in Wirklichkeit gegentheiligen Thun. Daraus zieht er den Schluss, den er bei dieser Begründung im Auge hatte, dass er es also nicht sei, sondern die in seiner σάρξ wohnende Sünde und nichts anderes als sie, welche durch das Mittel des Gesetzes den Tod wirkt, indem sie das Gebiet des gesammten Handelns beherscht [1]).

I, S. 53) auf den weiteren Gebrauch von σάρξ erstreckt, indem sie damit den Menschen als substantielle σάρξ bezeichnet findet (Holsten, Zum Ev. des Paulus und des Petrus 1868, S. 365: Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus; vrgl. dazu Hausrath Neut. Zeitgesch. II S. 463 ff.). Es hängt diese Ansicht mit der Läugnung eines creatürlichen πνεῦμα bei Paulus zusammen, aber es kann keine Frage sein, dass der Apostel dasselbe kennt, wie selbst Holsten es zugeben muss, so auffallend es immerhin sein mag, dass er diesen Begriff ausschliesslich für die Zustände des Wiedergeborenen (Röm. 1, 9 und sonst) verwendet. Das creatürliche πνεῦμα ist auch in dem Menschen vorhanden, welcher σάρξ ist, ebenso die συνείδησις, sodass nicht davon die Rede sein kann, dass durch den σάρξ-Begriff ein absoluter Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen fixirt werde, vielmehr bieten das creatürliche πνεῦμα und die συνείδησις Ort und Mittel, an welche die göttliche Geisteswirkung im sarkischen Menschen anknüpft, so dass bei der Bekehrung die Identität der Person gewahrt bleibt. Der Zustand ἐν σαρκί ist für den Christen ein vergangener (Röm. 7, 5, vrgl. Gal. 3, 3, wo von einem Rückfall in die σάρξ die Rede ist), aber er ist auch noch ein bestehender (vrgl. Wendt a. a. O. S. 208), sofern der Geist Gottes als der Geist Jesu Christi erst im Centrum der Persönlichkeit seinen Sitz aufgeschlagen hat und noch nicht das Wesen des Menschen in seinem ganzen Umfang pneumatisch geworden ist, was insbesondere in Bezug auf den Leib erst ein Gegenstand der Hoffnung ist (nach 1. Cor. 15). Σάρξ kommt dem Apostel in Folge seiner geschichtliche Denkweise, die von Holsten, Pfleiderer, Lüdemann, Hausrath verkannt wird, nicht als abstracter Begriff in Betracht, sondern als geschichtliche Realität, an der er seine Beobachtungen und Erfahrungen gemacht hat. Von hier aus ist auch die vielerörterte innige Verbindung der beiden Begriffe σάρξ und ἁμαρτία verständlich. Es konnte einerseits gesagt werden, dass die ἁμαρτία in der σάρξ wohne als in dem menschheitlichen Wesen, und doch andrerseits die ἁμαρτία als die der σάρξ eigenthümliche Wirkung angesehen werden, sofern die Gesinnung der empirischen Menschheit Feindschaft wider Gott ist, Röm. 8, 7. Das tritt am deutlichsten in der ἐπιθυμία zu Tage, da diese ausserhalb des Bereiches des vom Einzelwillen Beabsichtigten liegt.

1) Vrgl. Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 372 f.

Das Resultat seiner Selbstdurchforschung in Beziehung auf das Gesetz also ist, dass er das Gute will, das ihm im Gottesgesetze vorliegt, aber das Böse thut. Um das Gefundene recht schlagend darzustellen, verwendet Paulus in mannigfaltigen und entgegengesetzten Verbindungen das Wort νόμος. Es ist das eine Eigenthümlichkeit des Apostels, die besonders im zweiten Corintherbrief hervortritt, durch verschiedene Wendungen desselben Wortes den Fortschritt zu vermitteln, an einem Worte eine ganze Entwicklung gleichsam aufzureihen[1]). Das giebt zwar dem Ausdruck etwas Scharfes, aber erschwert ungemein den allen Verwandlungen zu Grunde liegenden Begriff des Wortes festzustellen. Röm. Cap. 7 sind die verschiedenen Verbindungen mit νόμος durch die einheitliche Vorstellung der Botmässigkeit zusammengehalten. Νόμος wird in der allgemeinen Bedeutung einer Macht verwandt, die Ansprüche an die Unterthänigkeit erhebt, wird aber dann je nach der Macht, die sie beansprucht, verschieden sein, wie es eine verschiedene δουλεία, eine δουλεία σαρκός, πνεύματος, γράμματος giebt.

Dem νόμος θεοῦ tritt also ein andrer νόμος gegenüber[2]), der νόμος ἁμαρτίας, der in der σάρξ waltet, da die ἁμαρτία in derselben wohnt. Beide Gesetze haben in dem Apostel anthropologisch angesehn ihre gesonderte subjective Existenz, die nach den Organen ihrer verschiedenen Bethätigung benannt sind: der νόμος τοῦ νοός und der νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν. Ihr besonderer Inhalt bestimmt sich nach dem Werthe, den νοῦς oder τὰ μέλη oder σῶμα in den Augen des Apostels haben. Νοῦς wie alle geistigen Funktionen in der Schrift zugleich sittlich gedacht

1) Vrgl. Lüdemann a. a. O. S. 158: „Jenes Wechseln der Begriffe unter der Decke desselben Wortes."

2) Neander Gesch. der Ap. S. 590. Lipsius, Paul. Rechtf. S. 92 Anm.

ist dabei das Organ der verständigen Reflexion und der durch dieselbe bedingten Gemüths- und Willensregung [1]). Die Combination dieser Gemüths- und Willensregungen, von συνήδεσθαι und θέλειν, heisst dann der νόμος τοῦ νοός. Das σῶμα dagegen, das dem νοῦς gegenübersteht, ist die Einheit der μέλη. Es hat den Werth eines Organs für die Willensrichtung überhaupt, deren böse oder gute Art sich nach dem in ihm herrschenden Princip bestimmt [2]). Hier ist σῶμα oder τὰ μέλη Organ für die Bethätigung der Sünde. Der νόμος ἁμαρτίας wird als in den Gliedern des Leibes waltend, als ὢν ἐν τοῖς μέλεσιν bezeichnet. Gegenüber dem σῶμα als dem Wesensbestandtheil, welcher des Menschen Verhältniss zur Aussenwelt vermittelt, wird νοῦς mit seinem νόμος als der ἔσω ἄνθρωπος zusammengefasst.

Der Apostel sieht bei seiner Freude an dem göttlichen Gesetz nach dem inwendigen Menschen ein anderes Gesetz in den Gliedern, das dem Gesetz des νοῦς, nach welchem er sich am Gottesgesetz freut und dasselbe zu erfüllen trachtet, widerstreitet und das Ich zum Gehorsam zwingt, es damit in das Gesetz der Sünde fängt (V. 22).

So bleibts dabei, dass der Apostel trotz seiner durch das Gottesgesetz bedingten besseren Erkenntniss und seines durch dasselbe bedingten besseren Wollens πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν ist. In dieser Knechtschaft unter dem Gesetz der Sünde, dem Paulus sich nicht entwinden kann, ringt sich aus seiner Seele der Angst- und Hülferuf V. 24: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes.“ Denn so wird in Beziehung auf den νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν zu übersetzen sein und nicht „von dem Leibe dieses Todes“, wobei τούτου ganz

1) Vrgl. Kluge in Jahrbb. f. Deutsche Theol. 1871 S. 330.
2) Vrgl. die treffende Polemik gegen Holsten bei Wendt a. a. O. S. 107.

unmotivirt wäre. Seinem lebendigen Denken und Empfinden folgend, hat er sich in das Verhältniss zum Gesetz so versenkt, als wäre es noch in der Gegenwart das beherrschende in seinem religiös-sittlichen Leben, dass er klagend nach einem Erlöser ruft, als besässe er ihn noch nicht. Sofort stellt sich ihm auch dieser innerlich in der Person Jesu Christi dar, wie er ihn schon lange erkannt hat. Sein Gemüth bricht in Dank gegen Gott aus, der durch Christum „unsern" Herrn — so sagt er auf Grund des praktischen Zweckes seiner Erörterung, die ganze Gemeinde miteinschliessend — ihn aus der geschilderten Lage befreit hat.

Von diesem Erlösungsbewusstsein aus ist er dann genöthigt das, was ihn V. 14 ff. mit solcher Gewalt des Schmerzes erfasst hatte, auf das rechte Maass zu beschränken. Das thut er, indem er mit αὐτὸς ἐγὼ V. 25 das Subjekt, von dem das Gesagte gilt, auf sich beschränkt, wie er an sich selbst ist, abgesehn und im Gegensatz zu dem, was er in Christo ist.

Es ist hier der Ort, an welchem das Verhältniss der ganzen Stelle zur Wiedergeburt erkannt werden muss. Paulus fasst den inneren Zwiespalt, in dem sich die Erörterung von V. 14 an bewegt, abschliessend in den Gegensatz von νοῦς und σάρξ, und zwar so, dass der Apostel von sich sagt, er diene mit dem νοῦς dem Gesetze Gottes, mit der σάρξ dem Gesetze der Sünde[1]). Diese Gegenüberstellung von νοῦς und σάρξ setzt voraus, dass der νοῦς zuvor aus der Macht der σάρξ müsse gelöst worden sein, denn der νοῦς fällt sonst in den Umfang des σάρξ-Begriffs als der Bezeichnung des natürlich-menschlichen Wesens (νοῦς τῆς σαρκὸς Col. 2, 18), in welchem die Sünde herrscht. Hier ist σάρξ zu einer „Seite

1) Zum Verständniss des Begriffs σάρξ an dieser Stelle vrgl. Wendt a. a. O. S. 209.

des Wesens Pauli“ [1]) geworden, das kann nicht anders als durch Erfahrung einer Geisteswirkung geschehen sein (vrgl. Röm. 12, 2, wo von einer Erneuerung des νοῦς die Rede ist). Da der Apostel in der Gegenwart redet, kann er nur den durch das πνεῦμα von der Macht der σάρξ erlösten νοῦς meinen.

Warum aber sagt der Apostel νοῦς und nicht πνεῦμα? Er thut das aus zwei Gründen. Erstens weil hier der Gläubige in Betracht kommen soll, wie er an sich selbst ist, wenn auch wie er unter Einfluss der göttlichen Geisteswirkung geworden ist; sodann, weil das göttliche πνεῦμα als mit eigener Kraft herrschende Geistesmacht die Normen des Verhaltens in sich selbst trägt. Das πνεῦμα hat nur ein Verhältniss zum Inhalt der Gesetzesforderung, nicht zu dieser selbst, da in der Gemeinschaft mit Christus dem Auferstandenen durch den Geist Motiv und Ziel des christlichen Handelns schon von selbst belegen sind. Für den von aussen herantretenden νόμος aber ist der νοῦς das Vermögen, welches ihn erfasst, die Beziehung zu demselben im Innenleben des Menschen vermittelt, die Forderung desselben dem Willen übermittelt.

Jene Beziehung von V. 14 ff. auf den Apostel, wie er nach Erfahrung des Geistes der Wiedergeburt sich, wie er für sich selbst ist, mit seiner ihm noch immer anhaftenden Sünde dem Gesetz unterstellt, schliesst nicht aus, dass derselbe Zustand auch bei dem alttestamentlichen Gläubigen zu finden sei. Denn jene Geisteswirkung auf den νοῦς braucht ja nicht gerade von dem neutestamentlichen Geiste der Wiedergeburt auszugehen. Alle Gnadenwirkung ist Geisteswirkung. Vielmehr werden wir gerade den Standpunkt des alttestamentlichen Gläubigen in der Auseinandersetzung bezeichnet finden, für den der

1) Wendt a. a. O. S. 208.

Stand unter dem Gesetze Rechtens war. Bei dem Apostel Christi war es ja nur die Versenkung in ein religiöses Verhältniss, das für ihn nicht mehr galt, um zu zeigen, welche Frucht daraus erwüchse. Wollten die Christen, an die er schreibt, sich unter das Gesetz begeben, so wäre das für sie die Herrschaft der Sünde, die, einmal gemessen am Gesetz, die Verdammniss zur Folge hat. Der Stand der römischen Gemeinde aber ist der Stand ἐν Χριστῷ, nicht ἐν νόμῳ. In demselben herrschen ganz andere religiöse Verhältnisse und sittliche Mächte, als die sind, welche unter dem Gesetz galten. Das wird in Cap. 8, 1 ff. näher ausgeführt.

Für diejenigen, heisst es da, welche ἐν Χριστῷ sind, also für den Apostel und die Leser, giebt es keine Verdammniss, denn an Stelle des fordernden mosaischen Gesetzes, das nur den Tod verhängte, ist die normirende Macht des Leben spendenden Geistes getreten, welche den Apostel — hier fängt er wieder geschichtlich zu reden an — in seinem Leben vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit hat[1]). An Stelle ihres Dienstes ist der Dienst des Geistes getreten; dort ein Dienst, der für den Apostel den Charakter der Knechtschaft trug, hier ein Dienst, dessen Charakter Freiheit ist. Denn V. 3 — der objektive Grund für diese Befreiung — das, was das mosaische Gesetz nicht vermochte, seine Forderungen trotz des Widerstandes der σάρξ in der σάρξ selbst zur Erfüllung zu bringen (vrgl. Gal. 3, 21), hat Gott auf anderem Wege erreicht. Er vollzog das Verdammungsurtheil, welches das Gesetz über die ἁμαρτία ἐν σαρκί gebracht hatte, an seinem Sohne, nachdem er denselben um der Sünde willen in einer Lebensgestalt, die der σὰρξ ἁμαρτίας nachgebildet war (Röm. 8, 3)[1]),

1) Der νόμος ἁμαρτίας ist natürlich derselbe, von dem Cap. 7 die Rede war (gegen Zahn, Das Gesetz Gottes, S. 20).

1) ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, vrgl. Holsten a. a. O. S. 441 Anm.

geschickt hatte, so dass die ἁμαρτία an der ihr eigenthümlichen Stätte, der σάρξ, gebrochen und für das Verhältniss zu Gott unwirksam gemacht wurde, damit durch die Geistesgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus die Forderungen des Gesetzes ungehindert von der Sünde zur Erfüllung kämen [1]).

In dem πνεῦμα liegt die Macht über die σάρξ. Es wirkt in dem νοῦς (Röm. 12, 2) die Erkenntniss des göttlichen Willens für die einzelne Lebenslage und bietet dem Willen den Antrieb und das Vermögen, die Lust der σάρξ zu überwinden. Der Gegensatz des νόμος und mit diesem des νοῦς zur σάρξ wird so zu einem Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ; in diesem wird die σάρξ überwunden, während sie in jenem zum Siege gelangt. Das ist das Verhältniss von Röm. 7, 25 zu Gal. 5, 16.

Vergegenwärtigen wir uns nun im Einzelnen, was wir aus den besprochenen beiden Capiteln des Römerbriefs für die paulinische Lehre vom Gesetz entnehmen.

Es handelt sich hier wie Röm. 2 um das Sittengesetz, aber der Nachdruck liegt darauf, dass es Gesetz ist und dass es Gesetz Gottes ist. Als solches wird es gegenüber den falschen Urtheilen, die aus der Art, wie der Apostel das Verhältniss des νόμος zu Sünde und Tod bestimmt hatte, entstehen konnten, gerechtfertigt. Obgleich das Gesetz die sündlichen Leidenschaften erregt und der Tod seine Frucht ist, so ist damit doch der Werth des Gesetzes in keiner Weise angetastet. Der νόμος ist heilig, gerecht und gut, ja er ist geistgeartet, ein so wesentlicher Ausdruck des göttlichen Willens, dass die ganze Oekonomie der Erlösung den Zweck verfolgt, die Forderung des

---

1) Deutung des *κατέκρινεν* vrgl. R. Schmidt, Paulinische Christologie S. 60, vrgl. Gess. a. a. O. S. 184.

Gesetzes zur Erfüllung zu bringen (Röm. 8, 4), so solidarisch mit Gott[1]) verbunden, dass aus dem Unvermögen dem Gesetz unterthänig zu sein, die gottfeindliche Gesinnung der Menschheit begründet werden kann (Röm. 8, 7). Das Gesetz ist an sich kein untaugliches Heilsmittel. Der Einzelne kann durch Erfüllung seiner Forderungen zur Gerechtigkeit und damit zum Leben gelangen. Aber in Wirklichkeit vermittelt es nur das gesteigerte Bedürfniss nach einem Heiland und Retter. Denn das Gesetz wird nicht allein nicht erfüllt, sondern es deckt auch auf, dass es nicht erfüllt werden kann. Damit giebt es den praktischen Erweis von der Sündenherrschaft in der Menschheit und jener gottfeindlichen Richtung ihrer Grundgesinnung: der νόμος bringt statt des Lebens nur das Todesgericht der Verdammniss.

Dieses bezieht sich aber in unserm Zusammenhang nicht auf die Einzelnen, die das Gesetz nicht erfüllen, sondern auf die Sündenmacht, durch welche sie verhindert werden, es zu erfüllen. Demnach bringt der νόμος das Verdammungsurtheil nicht allein über die, welche dem Gesetz unterstellt sind, sondern durch Vermittelung dieser über die Sünde überhaupt. Die Verurtheilung, die zunächst die παράβασις und den παραβάτης trifft, trifft bei grösserer Vertiefung des Verhältnisses, wie sie von dem Erlösungsbewusstsein aus erst völlig geschieht, die ἁμαρτία ἐν σαρκί, weil diese durch Entzündung der Lust das treibende Princip in den Uebertretungen ist und darin ihre höchste Entwicklung erreicht; die Verurtheilung der das Gesetz übertretenden Israeliten wird zu einer Verurtheilung der die Menschheit, Juden wie Heiden, beherrschenden Sünde. So ver-

1) Vrgl. Ernesti vom Ursprung der Sünde I. S. 15.

mittelt sich die universale Bedeutung des israelitischen νόμος, zu welcher sich der Apostel im Römerbrief erhebt[1]).

Was das siebente Cap. des Römerbriefs ausführt, fasst die Stelle 1 Cor. 15, 56 kurz zusammen, an welcher das Gesetz die Kraft der Sünde genannt wird, d. h. die Sünde entfaltet durch Anregung des Gesetzes ihre Kraft, die sie dann wieder in ihrer tödtenden Wirksamkeit kund giebt.

Wir sehen, wie die ganze Auseinandersetzung im Römerbrief von einer Auffassung des Gesetzes getragen ist, die den Werth, welchen dasselbe als fordernder Wille Gottes hat, ins Licht zu stellen sucht. Von dem neutestamentlichen πνεῦμα-Besitz aus durchforscht der Apostel gleichsam kritisch die alttestamentliche Schrift und Geschichte und findet in denselben den νόμος als πνευματικός; wenn auch nicht πνεῦμα selbst, so doch πνεῦμα von Art. Darin liegt die Möglichkeit vom Standpunkt des neutestamentlichen Geistesbesitzes das Gesetz auch im Gegensatz zu diesem zu beurtheilen. Das thut der Apostel mit dem Ausdruck γράμμα überall da, wo die Schranken der Gesetzesoffenbarung hervorgekehrt werden sollen[2]). Γράμμα bezeichnet dann die alttestamentliche Gesetzesoffenbarung[3]) nach ihrer äusserlich buchstäbischen Form. Im Gegensatz zum πνεῦμα ist dabei ebensowohl an das Moment der blossen Aeusserlichkeit gegenüber der Innerlichkeit, wie an die vorschreibende Form des νόμος gegenüber der Kraft mittheilenden Art des πνεῦμα gedacht. An

1) Anders Gess a. a. O. Er sieht die Heiden schon von vornherein als unter dem νόμος mitbefasst an; so besonders im Galaterbrief S. 86, aber auch im Römerbriefe S. 169, 77 f. Wir können dagegen nur auf das S. I. 3 ff. Ausgeführte zurückweisen, stellen aber natürlich nicht in Abrede, dass ähnliche Erfahrungen, wie sie der Israelite mit dem mosaischen Gesetze, auch der Heide mit seinen gesetzlichen Ordnungen gemacht hat und machen könne.

2) Dass die Bezeichnung γράμμα im Gegensatz zu πνεῦμα gebildet worden, beweisen die Stellen Röm. 2, 29. Röm. 7, 6; endlich die Ausführung 2 Cor. 3.

3) Vrgl. Lipsius a. a. O. S. 87.

diesen Gegensatz von γράμμα und πνεῦμα knüpft sich ein entgegengesetztes Resultat ihrer Wirkungen, die Paulus in dem allgemeinen Satz: τὸ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ zusammenfasst. Damit will der Apostel natürlich nicht eine allgemein geltende theoretische Wahrheit aussprechen, die in dem vorliegenden Falle auf das Verhältniss des alttestamentlichen Gesetzes zum neutestamentlichen Geist ihre Anwendung fände. Es ist eine praktische Wahrheit, die in einer von der Höhe der neutestamentlichen Erkenntniss aus formulirten Gestalt das zusammenfasst, was wir bisher entwickelt haben. Der Dienst Mose's — denn es handelt sich hier um eine Vergleichung des alt- und neutestamentlichen Amtes — ist ein Dienst des Todes; wie fern dieses, sagt der Ausdruck: διακονία κατακρίσεως. Das Gesetz bringt eben über jeden, der ihm unterstellt ist, die Verurtheilung, weil er um der ἁμαρτία ἐν σαρκί willen nicht im Stande ist, die Gesetzesforderung zu erfüllen; letzteres wird ihm erst ermöglicht durch die Mittheilung des Lebensgeistes Christi. Die Bezeichnung γράμμα bewegt sich auf der vollen Höhe der christlichen Weltanschauung.

Die ἔργα νόμου sind, um den ganzen Abschnitt zusammenzufassen, einmal nicht geleistet, das zeigt ein Blick auf das Verhalten der jüdischen Zeitgenossen, und sie können überhaupt nicht geleistet werden, weil der νόμος mit seinen Forderungen die Sünde nur zur ἐπιθυμία reizt. Der νόμος bringt daher statt durch ἔργα νόμου die δικαιοσύνη und ζωή, durch παραβάσεις nur die κατάκρισις und den θάνατος. Das gilt nicht allein für Israel: in dem Verhältniss des νόμος zur σάρξ vermittelt sich die ausgeführte Bedeutung des israelitischen Gesetzes für die ganze Menschheit. Vom neutestamentlichen Heilsbesitz aus aber ist überhaupt das ganze Princip durch ἔργα νόμου δικαιοῦσθαι falsch und der νόμος im Vergleich mit dem πνεῦμα nur γράμμα.

§ 6. Das Gesetz und die Verheissung.

Steht es so mit dem νόμος, was hat es dann noch mit der Verheissung auf sich? Jedenfalls handelt es sich bei der Beantwortung dieser Frage nicht um den Gegensatz einer dogmatischen und historisch exegetischen Auffassung des alten Testaments[1]), sondern nur um die verschiedene religiöse Beurtheilung der, in der von beiden Seiten anerkannten Schrift überlieferten Geschichte, die sich je nach dem Standpunkt, den Paulus oder seine Gegner einnehmen, anders gestaltet. Beide verlangen eine Einheit zwischen der Gemeinde der Vorbereitung und der Gemeinde der Erfüllung, aber sie suchen dieselbe von verschiedenem Ausgangspunkt herzustellen. Paulus sucht die Einheit der alt- und neutestamentlichen Geschichte von seinem Verhältniss zu Christo aus, das er als das Ziel derselben weiss; die Gegner suchen die Einheit von ihrem Verhältniss zum Gesetz aus und beurtheilen darnach ihr Verhältniss zu Christo. Beide, Paulus sowohl als seine Gegner, erkennen an und behaupten die Ahnherrschaft Abrahams für alle diejenigen, welche des Heils theilhaftig werden und knüpfen das Heil an die Kindschaft Abrahams; aber Beide verstehen unter der Vaterschaft und unter der Kindschaft Abrahams etwas Verschiedenes. Die Gesetzlichen lassen dieselbe durch περιτομή und νόμος bedingt sein, indem sie die Gemeinde der Erfüllung unmittelbar an die alttestamentliche Volks- und Gesetzesgemeinde anknüpfen, Paulus lässt das Heil von πίστις und πνεῦμα abhängig sein, indem er erkennt, dass das gesetzliche Israel in einen Gegensatz zu dem Fortschritt der Heilsgemeinde getreten ist. In seiner Beweisführung sucht nun der Apostel jene

1) Vrgl. Pfleiderer, Paulinismus S. 89.

jüdischen Begriffe des νόμος und der περιτομή durch seine Begriffe der πίστις und des πνεῦμα zu verdrängen und zu ersetzen.

Wir haben sowohl im Römerbrief wie im Galaterbrief eine Erörterung in Bezug auf Ahnherrschaft und Kindschaft Abrahams, die durch die verschiedenen obwaltenden Gesichtspunkte nur gering modificirt ist. Im Galaterbrief sollen die im paulinischen Sinn gläubigen Christen gegenüber der Verführung der Irrlehrer als die rechten Kinder Abrahams erwiesen werden; im Römerbrief soll die allgemeine Geltung des Glaubens als einziger Heilsbedingung an dem Beispiel Abrahams, des Vaters der Heilsgemeinde, erhärtet werden. Im Galaterbrief wird verneint, dass die Kindschaft Abrahams und das damit verheissene Erbe an irgend etwas anderes, als an Glauben geknüpft sei; im Römerbrief wird verneint, dass Abraham irgend etwas voraus habe, wodurch er die Gerechtigkeit und Verheissung erlangt habe: es ist auch nur πίστις gewesen.

Treten wir an das Einzelne heran. Wenn die Juden sich darauf berufen, als Angehörige der israelitischen Nation, das σπέρμα Abraham's zu sein, welchem die Verheissung gilt, und wenn sie die Zugehörigkeit zu ihrer nationalgesetzlichen Eigenthümlichkeit auch für den an Christum Gläubigen als unumgängliche Bedingung des Heils aufstellen, so ist Paulus in allem ein Gegner dieser Ansicht. Allerdings werden nur Kinder Abrahams der Verheissung theilhaftig, aber wer sind die Kinder Abrahams? Es ist zwischen den τέκνα σαρκός und den τέκνα ἐπαγγελίας zu unterscheiden, Röm. 9, 8. Gal. 4, 29 ff. Wer von beiden der wahre Erbe der Verheissung ist, muss sich zeigen an der Art, wie Abraham der Vater derjenigen geworden ist, welche die Verheissung ererben sollen. Diese Frage ist eins mit der andern Frage, wie er der Gerechtigkeit theilhaftig geworden ist. Denn Gerechtigkeit ist die unumgängliche Bedingung

sowohl des Besitzes der Verheissung, als des Besitzes ihrer Erfüllung. Abraham hat aber die Gerechtigkeit erlangt, ohne dass dabei Gesetz oder Beschneidung irgendwie in Frage kamen, πίστις war das einzig Bedingende gewesen. Hat Abraham aber die δικαιοσνόη ἐκ τῆς πίστεως erhalten, so geschah dies κατὰ χάριν: das schliesst die ἔργα schlechthin aus (Röm. 4, 4, vrgl. Röm. 11, 6); und weiter ist das geschehn ἐν ἀκροβυστίᾳ, nicht ἐν περιτομῇ: das schliesst die Heilsbedingung der περιτομή schlechthin aus. Die Seligpreisung des Menschen, dem Gott die Sünde nicht zurechnet, den er also gerecht spricht, durch David ist, obgleich ἐν περιτομῇ und ὑπὸ νόμον gesprochen, in keiner Weise durch ἔργα und περιτομή bedingt. Das Wort aber, dem Abraham glaubte, ist das Wort der Verheissung und dieses ist dasselbe, das zum Inhalt hat, dass von Abraham das Heil über viele Völker kommen werde, also dasselbe, das ihn zum Ahnherrn der Heilsgemeinde macht. Glaubensgerechtigkeit war für Abraham die Bedingung des Besitzes der ἐπαγγελία, ein Vater vieler Völker zu werden.

Ist nun für den Vater des Samens der Besitz der Verheissung nur durch die πίστις bedingt, so kann sie auch nur durch πίστις für den Samen bedingt sein: οἱ ἐκ πίστεως οὗτοι υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ und Abraham der Vater πάντων τῶν πιστευόντων Röm. 4, 11 ff. Gal. 3, 7. Τὰ τέκνα ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα ist der umfassende Ausdruck für den vorliegenden Gedanken, d. h. diejenigen Einzelnen, welche in ein dem religösen Verhältniss Abrahams ähnliches Verhältniss eintreten und die dem ganzen Volk geltende ἐπαγγελία (Röm. 3, 2. 15, 8) für sich im Glauben ergreifen, sind die wahren Kinder Abrahams, denen das Heil gehört. So wenig ist die Verheissung durch περιτομή und γράμμα bedingt.

Steht es so mit der Kindschaft Abrahams, so ist es, geschichtlich betrachtet, unmöglich, dass der νόμος für die Verheissung bedingend sei; Gott kann sich nicht widersprochen haben, so dass er, nachdem er einmal die Verheissung ohne Bedingung der Werke ἐκ πίστεως gegeben hatte, so lange Zeit hinterher den Besitz derselben an die Erfüllung des mosaischen Gesetzes geknüpft haben sollte. Denn νόμος und πίστις schliessen sich aus, der νόμος fordert ἔργα und ist nach Gal. 3, 12 nicht ἐκ πίστεως. Aber angenommen auch, Gott hätte die Verheissung, die er Abraham und seiner Nachkommenschaft geschenkt hatte, im Laufe der Geschichte unter die Forderung des Gesetzes gestellt, so ist das dem Begriff der Sache nach ein Widersinn. Die ἐπαγγελία würde dann illusorisch. Ihr Besitz könnte nie erlangt werden. Denn der νόμος bringt es, wie wir sahen, von Seiten des Menschen nur zur παράβασις, von Seiten Gottes nur zur ὀργή, Röm. 4, 13. Gal. 3, 10. Daher wäre die Verheissung mit solch einer gesetzlichen Bedingung vernichtet, Röm. 4, 14 vrgl. Gal. 3, 17. Indem die Verheissung aus Glauben gegeben wurde, war es gerade der providentielle Zweck, dass sie κατὰ χάριν, ohne Rücksicht auf περιτομή und νόμος, allen Glaubenden jeglicher Herkunft zu Theil werde Gal. 3, 22.

Ueber der Verheissung waltet also die Gnade, durch dieselbe wird jedes Werkprincip schlechthin negirt, Röm. 4, 4. 11, 6. 9, 11. vrgl. 5, 17. Die Verheissung verpflichtet den Menschen, welchem sie gilt, zu nichts und fordert nur Glauben, verpflichtet aber Gott selbst nach seiner Wahrheit, Röm. 15, 8. 3, 1.

Je nach der Stellung zum Gesetz und zur Verheissung unterscheidet der Apostel dann ein doppeltes Israel: das eine wurzelt in der Verheissung und hat zum Kennzeichen die Freiheit, das andre hat seinen Ausgang in der natürlichen Abkunft von Abraham und hat zum Kennzeichen die Knechtschaft unter

dem mosaischen Gesetz. Jenes Israel bewegt sich in der Sphäre des Geistes — die Gemeinde Jesu ist nur eine Fortsetzung desselben —, dieses Israel bewegt sich im Gebiete der σάρξ und seine Kinder sind die zeitgenössischen Juden Jerusalems und die gesetzlichen Verführer der heiden-christlichen Gemeinde, Gal. 4, 21 ff.

Nicht in der Sphäre der σάρξ — περιτομὴ ἐν σαρκί, τέκνα σαρκός — noch in der Sphäre des γράμμα bewegt sich das Wesen der Verheissung und damit das wahre Wesen des Israeliten, sondern in der Sphäre des πνεῦμα; damit wird die ἐπαγγελία auf eine Höhe mit der neutestamentlichen Offenbarung gerückt.

So läuft auch hier bei der geschichtlichen Betrachtung Alles auf den grossen Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ hinaus, der natürlichen Menschheit und der Menschheit unter der wiedergebärenden Wirksamkeit des Gottesgeistes. Darum kehrt jeder, der, nachdem er einmal den Geist als Gut der neutestamentlichen Gemeinde erhalten hat, wieder an das Gesetz sein Heil knüpft, in den Zustand der σάρξ zurück. Der Stand unter dem Gesetz und der Stand in der σάρξ werden identisch. Gal. 3, 3, vrgl. Röm. 7, 5.

§ 7. Das Gesetz und das Kreuz.

Bisher hatten wir in der Polemik des Apostels wohl Beweisführungen, die unter dem Einflusse der christlichen Weltanschauung standen, in denen er aber mit Begriffen operirte, die auch zum Vorstellungskreise der Gegner gehörten. Wir kommen nun auf ein Gebiet, auf welchem Paulus mit den Mitteln seiner spezifisch-christlichen Denkweise die gesetzliche Anschauung bekämpft. Diese Beweisführung liegt uns zunächst in einigen Ansätzen vor, vrgl. S. 20 f.

So dient ihm der Empfang des Geistes in Folge von Glauben gegenüber den Galatern als Beweisgrund gegen die Bedingung des Erbes durch Erfüllung der gesetzlichen Forderung, denn in dem Geist haben die Leser das Angeld des Erbes, Gal. 3, 2 ff. Das Postulat des christlichen Glaubens, dass für Juden und Heiden gleicherweise ein und derselbe Gott gelte, dient zur Begründung der Ueberzeugung eines gleichen Heilsweges für beide: nämlich des Glaubensweges Röm. 3, 29. Die klare Erkenntniss aus der in Christo offenbar gewordenen Liebe Gottes, dass in Bezug auf ihn jeder Selbstruhm des Menschen ausgeschlossen ist, dient als Beweismittel gegen die Gesetzlichen, die sich ihrer selbst rühmen Röm. 3, 27 ff.

Von entscheidender Bedeutung aber für die paulinische Lehre vom Gesetz und von entscheidender Wichtigkeit für seine Polemik wider die jüdische Auffassung desselben ist das Verhältniss, in welches er den Tod Christi zum νόμος stellt. In dieser geschichtlichen Thatsache und deren religiöser Deutung im Zusammenhang mit der Auferstehung werden wir den Schlüssel für die Widersprüche finden, mit denen man des Apostels Lehre vom νόμος behaftet glaubt [1]). Mit dem Tode Christi war nämlich nach der Lehre des Apostels eine geschichtliche Veränderung der Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit und der Gottesgemeinde insbesondere eingetreten, die auch dem Gesetz eine neue Stellung zuwies. Es ist begreiflich, dass der Glaube an den Gekreuzigten gerade bei Paulus nach dieser Seite hin Einfluss ausüben musste, für den ja vor der Bekehrung das Gesetz das absolute Heilsmittel gewesen, nach der Bekehrung der Tod Christi dazu

1) Pfleiderer, Lüdemann, Hausrath, Ritschl, Duhm.

geworden war. Diese entgegengesetzten Standpunkte mussten sich in seinem religiösen Denken dialektisch auseinandersetzen. Die Frucht davon haben wir in den darauf bezüglichen Erörterungen. Nach denselben ist für Paulus und die Gemeinde Gottes durch den Tod Christi das Verhältniss zum Gesetz zu Ende gegangen (Gal. 2, 16. Röm. 7, 4), und das für jeden, der durch den Glauben an den Gekreuzigten mit an seinem Tode betheiligt ist. An Stelle des früheren Knechtsverhältnisses ist nun ein Verhältniss der Kindschaft und Freiheit getreten. Wiefern der Tod Christi so gewerthet werden darf, vermittelt sich durch den Gedanken der Stellvertretung [1]).

Der Tod Christi in dieser Bedeutung tritt aber im Römerbrief und Galaterbrief in verschiedener Beziehung auf. Im Römerbrief tritt der Tod in Beziehung zur Menschheitssünde und bedeutet die Vollstreckung des durch das Gesetz verhängten Gerichtsurtheils über dieselbe, Röm. 8, 3. Im Galaterbrief tritt der Tod in directe Beziehung zum Gesetz und bedeutet die Ausführung des durch denselben über die Uebertreter des Gesetzes verhängten Fluches. In dem entsprechender Parallele tritt das Erscheinen des Gottessohnes in Aehnlichkeit von σάρξ ἁμαρτίας im Römerbrief (8, 3) zu dem Geborenwerden des Gottessohnes unter dem Gesetz im Galaterbrief (4, 4). Dort ist die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde, über welche das Gesetz das Todesurtheil spricht, das Ziel, hier die Befreiung vom Gesetz, welches Uebertretung zur Folge hat. Aber in diesen verschiedenen Beziehungen des νόμος auf den Tod Christi haben wir nicht eine schwankende Lehrmeinung des Apostels zu sehn. Denn wir haben schon erkannt, wie nach ihm in dem Verhältniss des Gesetzes zu denjenigen,

1) Pfleiderer's Ausführungen, Paulinismus S. 93 ff., auf die wir hier der Kürze halber verweisen, bleiben gegenüber Ritschl's Exegese in ihrem Rechte.

welche sich ihm unterstellen, das tiefere Verhältniss des Gesetzes zur Sünde überhaupt, in dem Verhältniss des Gottesgesetzes zu Israel das allgemeine Verhältniss der göttlichen Forderung an die Menschheit zu Tage tritt, vrgl. S. 86. Da es sich nun im Galaterbrief um das Verhältniss der Bedingungen der alttestamentlichen Gottesgemeinde zu denen der neutestamentlichen handelt, im Römerbrief aber um die universale und absolute Geltung des christlichen Glaubens, so einigen sich von hier aus wie von selbst die verschiedenen Deutungen des Todes Christi die in beiden Briefen von der Beziehung zum Gesetz her unternommen werden.

Das Verständniss des Todes Christi vom fordernden νόμος aus drückt sich am prägnantesten in der Bezeichnung σταυρός aus [1]). Es stellt sich nämlich in der in Form der Kreuzigung vollzogenen Tödtung Jesu dar, dass Christus für uns zur κατάρα geworden ist. Im Kreuzestod des Messias concentrirt sich daher wesentlich der Gegensatz der gesetzlichen Juden: der σταυρός ist ihnen das σκάνδαλον schlechthin, weil durch ihn das Heil von der Bedingtheit durch Gesetz und Beschneidung entnommen ist. Bisher — bis zur Erscheinung des vorher bestimmten Samens — war der Segen der Verheissung durch das Gesetz in der national-gesetzlichen Schranke gehalten worden, durch Christus d. h. durch seinen Tod wird die Verheissung ein Gemeingut der gläubigen Menschheit, Gal 3, 14. Daher wurde für Paulus im Gegensatz zu seiner Vergangenheit wie zu seinen Volksgenossen und den gesetzlichen Irrlehrern das Kreuz das Wahrzeichen seiner Lehre von der Gesetzesfreiheit [2]).

Es kann fraglich sein, und wir kommen damit auf eine schon oben S. 9 berührte Frage zurück, in welcher Beziehung jene

1) Vrgl. die Deutung der Kreuzigung Gal. 3, 13.
2) Vrgl. Immer Theologie des neuen Testamentes S. 258.

Deutung des Todes Christi als durch das Gesetz bedingten Fluchtodes oder als Vollzuges des gesetzlichen Todesurtheils über die Sünde zu der Deutung des Todes Christi als eines Opfers steht. Diese findet sich sonst oft bei Paulus und fasst sich in dem Ausdruck αἷμα Χριστοῦ zusammen. Paulus dachte sich das Sühninstitut offenbar in unzerreissbarem Zusammenhang mit der faktischen Nichterfüllung des fordernden Gotteswillens, d. h. des Gesetzes. Die Nichterfüllung des νόμος fordert in Israel die Sühne des gesetzlichen Opfers. Da aber in der Nichterfüllung des Gesetzes in Israel nur die ἁμαρτία ἐν σαρκί in der besonderen Form der παράβασις auftrat, so konnte die allgemeine Sühne für Juden und Heiden in den auf die alttestamentliche Sühne bezüglichen Vorstellungen aufgefasst werden. In dem Blute Jesu fand dann nach paulinischer Lehre das alttestamentliche Verhältniss von Sühninstitut und Gesetz seinen Abschluss, die Gesetzesökonomie wurde dadurch hinfällig und die reine Gnadenökonomie trat an ihre Stelle, Röm. 10, 4. Die Ausdrücke aber (vrgl. S. 19) für die durch den Tod Christi geschaffenen neuen Verhältnisse bleiben dieselben, welche das Verhältniss zum Gesetz bezeichneten. Auch hier handelt es sich um δικαιοσύνη. Aber es ist nun eine von Gott in seinem Sohn beschaffte δικαιοσύνη θεοῦ und für alle, die durch den Glauben an der Frucht seines Todes betheiligt sind, eine δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. War ἁμαρτία für die alte Menschheit das Bestimmende im Verhältniss zu Gott, so ist durch den Tod Christi δικαιοσύνη ἐκ πίστεως εἰς Χριστόν das Bestimmende für die neue Geistesmenschheit in ihrem Verhältniss zu Gott. Im Tode Christi ist die σάρξ und der κόσμος (Gal. 6, 14) untergegangen und an die Auferstehung aus dem Tode das neue Geistesprincip geknüpft.

§ 8. Die positive Bedeutung des Gesetzes.

Wir haben gesehen, wie Paulus die gegnerische Anschauung, welche mit dem Gesetz die Gerechtigkeit und die Theilnahme am messianischen Heile verknüpft, zurückweist. Er that es auf dreifachem Wege. Erstens dadurch, dass er die Unmöglichkeit einer Gesetzesgerechtigkeit für die empirische Menschheit nachwies; zweitens zeigte er, dass eine durch Gesetzesgerechtigkeit bedingte Theilnahme am messianischen Heile durch die Heilsgeschichte nicht gefordert sei und nur zum Unheil ausschlagen könnte. Endlich — und hierin liegt die principielle Grundlage seiner Stellung — sieht er in dem Umstande, dass Christus durch den Kreuzestod zum Heiland der Welt geworden ist, eine endgültige Ablösung des Gesetzes, das nur den Fluch über Israel und die Verdammniss über die Menschheitssünde gebracht hatte.

Es entsteht nun die Frage, welche positive Bedeutung für die Heilsgeschichte das Gesetz in den Augen des Apostels behält. Denn den göttlichen Offenbarungscharakter des νόμος erkennt er ja durchaus an, indem er in demselben wie seine Gegner den vollkommnen Ausdruck für die Forderungen des Gotteswillens sieht. Aber der Apostel kennt über dem Gesetzeswillen den göttlichen Heilswillen. Ihm wird der νόμος **untergeordnet**. Röm. 10, 4. Die Gerechtigkeit, die der Apostel im Gesetz vergeblich gesucht hatte, hat er im Glauben an Christum gefunden, das Gesetz kann also gar nicht die Aufgabe haben, die Gerechtigkeit zu vermitteln, es hat vielmehr seinen Zweck im Gegentheil der Gerechtigkeit, in der Sünde. Das geschichtlich vom Gesetz Gewirkte ist auch der von Gott beabsichtigte Zweck, das Gesetz wird zu einer Vorstufe der Erlösungsreligion, so sehr es un-

geschichtlich d. h. an sich betrachtet, das Recht absoluter Gültigkeit hat.

Auch in diesem Punkt haben wir Aussagen, sowohl im Römerbrief als im Galaterbrief, die mit Unrecht für widerspruchsvoll angesehen worden sind. Diese Verschiedenheiten erklären sich aus den schon genugsam hervorgehobenen verschiedenen Gesichtspunkten, die an dieser Stelle besonders prägnant hervortreten. Ein auf die Erlösungsreligion hin vermittelnde Stellung hat der νόμος in beiden Briefen; in beiden Briefen wird der providentielle Zweck desselben in die Sünde gesetzt. Aber jene „mittlere" Stellung des νόμος tritt in jedem Briefe unter andere Beleuchtung. Im Römerbrief tritt das Gesetz zwischen Adam und Christus (Röm. 5, 12 ff.), im Galaterbrief zwischen Abraham und Christus (Gal. 3), in beiden Briefen gehört das Gesetz der ersten Periode an, im Römerbrief der Menschheitsgeschichte, im Galaterbrief der Heilsgeschichte. In der ersten Periode der Menschheitsgeschichte ist die beherrschende Macht die durch Adam in die Welt getretene Sünde, zu ihr wird das Gesetz in Beziehung gesetzt und zu der in reinem Gegensatz zu der in der ersten Periode waltenden Verdammniss in der zweiten Periode herrschenden Gnade. In der ersten Periode der Heilsgeschichte ist die herrschende Macht die Verheissung, zu ihr wird das Sünde wirkende Gesetz in Beziehung gesetzt und zu dem die zweite Periode der Erfüllung beherrschenden Gegenstande der Verheissung, Christus. Zur alten und neuen Menschheit, repräsentirt in ihren Stammhaltern, wird das Gesetz im Römerbrief, zur alt- und neutestamentlichen Gemeinde Gottes, repräsentirt in Abraham und Christus, im Galaterbrief in Verhältniss gestellt.

Nach dem Römerbrief ist der νόμος dazu neben die Sünde in die Welt getreten, um die eine Uebertretung Adams — auf

sie bezieht sich das ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα zurück — extensiv zu mehren und damit die Sünde selbst zu mehren. Denn während durch die Uebertretung Adams die Sünde erst in die Welt trat, so hat das Gesetz Israels es schon mit der vorhandenen Sünde zu thun. Dadurch soll die Sünde zu einem höhern Grade ihrer Sündigkeit gesteigert werden, zur vollen Offenbarung ihres sündigen Charakters. Im Gegensatz zu dem positiven Gebot Gottes wird mit der Verantwortlichkeit auch die Schuld gesteigert, die allgemeine Schuld zur Personalschuld, vrgl. Röm. 7, besonders V. 13. Es ist die geschichtliche Anordnung Gottes, dass die Unentschuldbarkeit der Welt (Röm. 3, 19) so offenkundig werde, dass allein der Weg der Gnade übrig bleibe. Aber zugleich soll dadurch das Bewusstsein der Schuld und das Bedürfniss nach einem Heil und einem Heiland erweckt werden. Das schildert uns in so ergreifenden Zügen das siebente Capitel des Römerbriefes und wird in dem formelhaft klingenden Satz διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας Röm. 3, 20 zusammengefasst. Ueber die nationalen Schranken Israels hinweggreifend wird hier ebensowohl der Zweck des Gesetzes als die Wirkung desselben bestimmt. Was zunächst von Israel gilt, gilt hier allgemein von Welt und Menscheit. Das wird mit dem οἴδαμεν, ὅτι, ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν νόμῳ λέγει ἵνα angedeutet. Im Verhältniss Israels zum Gesetz sieht Paulus den providentiellen Zweck, das Verhältniss der Menschheit überhaupt zum fordernden Willen Gottes an den Tag zu bringen. So finden in den drei hier an einander gereihten Sätzen nur für Israel gebildete Formeln eine universale Anwendung. Die Schuldverhaftung der Welt ist das Ziel des Gesetzes, das hat seinen Grund darin, dass Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken für die ganze Menschheit unmöglich ist, denn das Gesetz bringt es in seiner Wirkung

nur zur Erkenntniss der Sünde, — fügen wir hinzu: dadurch, dass es dieselbe zur Uebertretung des positiven Gebotes steigert, so haben wir hier den Kern der ganzen paulinischen Lehre vom νόμος.

Wie nach dem Römerbriefe das Gesetz neben die Sünde in die Welt getreten ist, so ist nach dem Galaterbrief das Gesetz der Verheissung hinzugefügt worden bis auf die Zeit der Erfüllung derselben [1]) Gal. 3. Aber auch hier hat das Gesetz seinen Zweck in der Sünde, unter welche die Schrift — es ist eine in der Schrift bekundete Thatsache — das All beschliesst, damit die Verheissung auf keinem anderen Wege als auf dem des Glaubens zuertheilt würde. Die nur relative Bedeutung des νόμος tritt schon in der Art der Gesetzgebung im Unterschied von der Art der Ertheilung der Verheissung zu Tage. Das Gesetz wird durch Engel einem Mittler anvertraut, während die Verheissung direct von Gott Abraham und seinem Samen zugesprochen wird, also nichts mit der wechselseitigen Bedingtheit des gesetzlichen Bundesverhältnisses zu thun hat. Dieses ist eben nur vorhanden, um durch die Forderung einer δικαιοσύνη ἐξ ἔργων παραβάσεις hervorzurufen und so Israel zum Bewusstsein zu bringen, dass es aus eigenen Mitteln die Verheissung nicht zu erlangen vermag. Durch diese bewusste Erfahrung der Sündenmacht soll das Volk der Verheissung, dessen Verhältniss zu Gott gesetzlich geordnet ist, in der Richtung auf die Gemeinde des Glaubens erhalten werden, mit deren Eintritt in Christo das gesetzliche Verhältniss fällt. Das ist die mittlere Stellung des Gesetzes zwischen der Verheissung und der Erfüllung nach dem Galaterbrief.

---

1) Vrgl. Holsten, Zum Evang. des Petrus und Paulus. S. 220 ff.: Inhalt und Gedankengang des Galaterbriefes.

Diese temporäre Geltung des νόμος ist aber auch nach dem Galaterbrief nicht an sich temporär [1]), sondern wird dies erst dadurch, dass Christus mit unter das Gesetz tritt und in seiner Person den Fluch des Gesetzes, der auf dem Volk lastete, überwindet und sühnt [2]). So vermittelt sich in der Person Christi der Uebergang von dem alttestamentlichen gesetzlichen Volk Gottes zu der neutestamentlichen Glaubens- und Geistesgemeinde geschichtlich.

Um das Verhältniss beider zu einander zu verdeutlichen, wählt der Apostel im vierten Capitel das Bild des Erben, das um so näher lag, als es sich ja hier um die Streitfrage handelt, wer das Erbe der Verheissung erhalten solle, der es aus Gesetzeswerken oder, der es aus Glauben suche. Die ganze Gemeinde Gottes ist der Erbe, sie hat eine Geschichte durchlebt, die vergleichbar ist der Entwicklung eines menschlichen Erben. Er ist als Kind unter Aufsehern und Vormündern, bis auf den Zeitpunkt, den der Vater zum Antritt des Erbes bestimmt hat; so ist auch die Gemeinde Gottes bis zum Erscheinen Christi durch das Gesetz unter die Elemente der Welt geknechtet gewesen, um in und mit ihm die Freiheit zu erlangen. Wie jenes Knechtsein des menschlichen Erben trotz des idealen Besitzes des Erbes nur temporär ist, so ist auch der Gesetzesstand der Gemeinde Gottes ein nur vorübergehender bis auf den Stand des unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, der mit dem Begriff der Kindschaft bezeichnet ist.

Die Geltendmachung der absoluten Forderung Gottes hat also nur erziehende Bedeutung für eine Periode der Heilsgeschichte, wenn diese im Grossen und Ganzen von ihrem Mittelpunkt aus betrachtet wird.

---

1) Schweizer in Studien und Kritiken 1858 S. 425 ff.

2) Vrgl. den Abschnitt: Das Gesetz und das Kreuz.

Die Streitfrage, wiefern das Gesetz bei Paulus bald eine relative bald eine absolute Bedeutung haben könne, werden wir also allem Voraufgehenden zufolge nicht so beantworten, dass wir die eine Beurtheilung auf Kosten der andern herabsetzten. Es wird sich vielmehr immer darum handeln, von welchem Standpunkte aus dieselbe unternommen wird. Der Apostel geht auf den gesetzlichen Standpunkt als einen für die abstracte Betrachtung nicht unberechtigten ein, aber er thut es nur, um die praktische Unhaltbarkeit desselben in sich nachzuweisen und auf diesem Wege die Leser seiner Briefe auf einen höheren geschichtlichen Standpunkt zu erheben, auf welchem sie im Glauben an den Erlösertod Christi das Gesetz als zeitlich bedingte Offenbarung verstehen sollen. So sehr nämlich der Inhalt der Gesetzesforderungen, insbesondere der Dekalog, die wesentliche Forderung Gottes an sein Volk ausmacht, so sehr ist auch der in Christo offenbar gewordene Heilswille Gottes, der auf die alttestamentliche Verheissung zurückgeht, um der in der Menschheit herrschenden und in Israel zur Uebertretung des positiven Gebots gesteigerten Sünde willen demselben übergeordnet. Von hier aus sinkt die mosaische Gesetzgebung zu einem Moment, wenn auch wesentlichen Moment in der Geschichte herab, welche die Verwirklichung jenes Heilswillens darbietet. Sie hat die Aufgabe innerhalb Israels das objective und subjective Bedürfniss der Menschheit nach einer Gnadenrettung, die nichts als Glauben fordert, ans Licht zu bringen.

Diese Zweckbestimmung des Gesetzes wird aber nicht als eine subjective Theorie des Apostels [1]) zu verstehen sein, die gleichsam eine Hülfslinie zwischen der pharisäischen und der christlichen Stellung Pauli zöge, sondern als ein Resultat

1) Duhm a. a. O. S. 24 und sonst.

seiner erkennenden Thätigkeit in Bezug auf die Heilsgeschichte von den letzten ihm offenbarten Zielen derselben zu begreifen sein. Wenn aber, was man gegen diese Lösung der Frage eingewendet hat[1]), jene Zweckbestimmung des Gesetzes an dem zeitgenössischen Israel nicht erreicht worden ist, so liegt das an der eigenen Schuld desselben, durch welche es sich selbst um den pädagogischen Werth des νόμος gebracht hat. Die Decke, die auf dem Herzen der Juden ruht und die wahre Erkenntniss verhindert, würde fallen, wenn sie an Christum gläubig würden, 2. Cor. 3. Dass sie aber durch ihre Gesetzesstellung daran verhindert werden, liegt daran, dass sie den νόμος aus dem gottgeordneten Verhältniss zur ἐπαγγελία herausgerückt und zum absoluten Heilsmittel gemacht haben. Denn jene Wirkung des Gesetzes konnte und sollte nur, was ihre subjective Seite anlangt, im Zusammenhang mit der Verheissung oder der Erfüllung der Verheissung erzielt werden.

III. Das Gesetz und seine Bedeutung in der christlichen Gemeinde.

Bis hierher haben wir die paulinische Lehre vom νόμος verfolgt, so weit es sich in derselben darum handelte, ihm im Ganzen der Offenbarungsgeschichte den entsprechenden Ort anzuweisen. Es bleibt trotz der Abrogation des heilsbedingenden Werthes des Gesetzes durch den Tod Christi fraglich, ob dem νόμος innerhalb des durch Christum vermittelten neuen Verhältnisses zu Gott doch nicht eine Stelle bleibt[2]). Da wird

1) Duhm, a. a. O. S. 25.

2) Röm. 3, 31 gehört nicht hierher, weil es sich hier entweder um νόμος als Bezeichnung der alttestamentlichen Gesetzesurkunde oder um νόμος als Bezeichnung für Lebensordnung überhaupt handelt.

zweierlei unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, erstens die Anwendung mosaischer Gesetzesforderungen auf die Verhältnisse und Pflichten innerhalb der neutestamentlichen Gemeinde, und zweitens die paulinische Lehre von dem Endgericht κατὰ τὰ ἔργα, welche im Widerspruch mit dem Ausschluss der δικαίωσις ἐξ ἔργων zu stehen scheint.

§ 9. Das Gesetz und die sittliche Bethätigung des Christen.

Damit dass die gesetzliche Art der Bethätigung und der heilsbedingende Werth einer solchen für die christliche Gemeinde abgethan ist, ist nicht zugleich eine Erfüllung des Gesetzes für werthlos erklärt. Der fordernde Wille Gottes bleibt in der neutestamentlichen Gemeinde derselbe. Aber er wird nun aus andern Motiven erfüllt und wird auf anderem Wege erkannt als in der gesetzlichen Volksgemeinde. Paulus ist es zwar ebenso wichtig im Verhalten der Christen die Erfüllung des Dekalogs nachzuweisen, als es ihm von Werth ist die Pflichten und Sitten der neutestamentlichen Gemeinde mit Satzungen aus dem alten Testament zu belegen. Aber an keiner Stelle macht er die gesetzlichen Forderungen als solche für die Gläubigen verpflichtend oder leitet er Rügen und Ermahnungen aus dem Gesetz ab[1]).

Das πνεῦμα hat in der christlichen Gemeinde so zu sagen die Rolle des νόμος übernommen (vrgl. S. 33). Während der Wille des Menschen, so lange er unter dem Gesetze war, sich nicht zu freier Thätigkeit erheben konnte, ist er nun mit dem πνεῦμα ausgerüstet, in Freiheit, wenn auch in stetem Kampf mit der σάρξ, das Gute zu vollziehen: an die Stelle des Gegensatzes von νόμος und σάρξ ist der Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ getreten, in welchem das Schattenhafte in Gebotsform

1) Vrgl. Holsten a. a. O. S. 282. Schultz, Altest. Theolog. I. S. 422 gegen Zahn a. a. O. S. 69 vrgl S. 73.

Auftretende des Gesetzes zu Gehalt und Wesen gelangt [1]). Τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου wird in denen erfüllt, die nach dem Geiste wandeln, aber nicht in Folge und auf Grund der Gesetzesforderung, sondern in Folge und auf Grund des Glaubens an das Blut Christi, in welchem sich das Todesgericht über die Sünde im Fleisch darstellt, Röm. 8, 4 (S. 32 f.). Wiefern in denen, welche nach dem Geiste wandeln und damit auch einem Gesetze folgen, aber nicht mehr dem des tödtenden Buchstaben, sondern dem νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt wird, ist aus den zwei Stellen Röm. 13, 8 ff. und Gal. 5, 14 ersichtlich.

Im Römerbriefe sowohl als im Galaterbriefe kam es nämlich dem Apostel darauf an, zu zeigen, dass der νόμος, obgleich er einer überwundenen Periode der Offenbarungsgeschichte angehöre, doch in dem den Christen eigenthümlichen Verhalten seine Erfüllung finde. Das thut er, indem er die Leser zur Liebe, als dem ihrem Christenstande entsprechenden Verhalten ermahnt und dann zu grösserer Ermunterung hinzufügt, dass sie in der Liebe „die einheitliche Erfüllung des Gesammtgesetzes" hätten, denn die Liebe thue dem Nächsten nicht Böses.

Neben diesem Nachweis der Erfüllung des Dekalogs in dem Liebesverhalten der Glieder der neutestamentlichen Gemeinde finden sich auch andere Ermahnungen des Apostels, die durch Rückweisung auf den νόμος erhärtet werden. So steht 1. Cor. 9, 8 ein Satz aus dem mosaischen Gesetz, welcher das Recht eines evangelischen Predigers von seinem Beruf zu leben bestätigen soll. Das Gesetz ist hier neben ein Analogon aus dem natürlichen Leben gestellt, dient aber doch wiederum nur als Beleg für den schon an sich giltigen apostolischen Satz: ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; Aehnlich wird 1. Cor. 14, 34 eine

1) Vrgl. Lipsius a. a. O. 189.

Ermahnung in Bezug auf das Schweigen der Frauen in der Gemeinde aus dem Gesetz bestätigt: καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. Der Hauptnachdruck des Gebotes liegt in der allgemeinen Sitte aller Christengemeinden. Mit καθὼς καὶ wird nur das entsprechende Verhältniss bezeichnet, das zwischen der Gemeindesitte und der Gesetzesforderung besteht. Weder wird die Ermahnung um des Gesetzes willen noch durch das Gesetz gegeben. 1. Cor. 14, 21 wird ein prophetischer Spruch unter dem Titel ὁ νόμος angezogen und aus demselben weiter argumentirt; hier kommt νόμος natürlich nicht als das fordernde Gesetz, sondern als die alttestamentliche Offenbarung überhaupt in Betracht. Mit νόμος konnte sie besonders den Heidenchristen gegenüber bezeichnet werden, weil für diese das hervorragendste Merkmal der israelitischen Religion eben das Gesetz war.

Mit dieser Verwerthung der Bestimmungen des mosaischen Gesetzes für die Verhältnisse der neutestamentlichen Gemeinde steht die Praxis des Apostels sowie seine Lehre von der Freiheit im Einklang: die Grundregel seiner Berufsthätigkeit gegenüber dem Gesetze und der Gesetzlosigkeit spricht Paulus 1. Cor. 9, 19 ff. aus. Hier weist er die Knechtschaft unter dem alttestamentlichen Gesetze ab, behält aber den Begriff des Gesetzes bei. Die Norm seines Verhaltens ist nicht das alttestamentliche Gesetz, hat aber auch nicht den Charakter der Gesetzlosigkeit, sondern ist der νόμος Χριστοῦ. Darnach ist allein die Liebe, die die Gesetzlichen sowohl, als die Gesetzlosen für das Reich Gottes zu gewinnen trachtet, der seine Stellung zum Gesetz und zur Gesetzlosigkeit beherrschende Gesichtspunkt.

Die Möglichkeit aber solcher Anbequemung beruht in der Freiheit. Ähnlich wie Gal. 5, 13 für die Christen im allgemeinen, so werden hier für die besondere Berufsthätigkeit Pauli die Freiheit und der Liebesdienst in enge Beziehung zu einander gesetzt,

und zwar so, dass die Freiheit den Möglichkeitsgrund für die Liebesbethätigung darbietet. Das ἔννομος Χριστοῦ ist gleich ἐν νόμῳ Χριστοῦ und bedeutet, dass der Apostel aller Dinge frei, auch des Gesetzes, das in Christo vermittelte Verhältniss zu Gott und die aus demselben sich ergebenden sittlichen Zwecke die einzige Regel und das bestimmende Motiv seines apostolischen Handelns sein lässt. In diesem νόμος Χριστοῦ drückt sich die neue Gottesordnung aus, darum nicht ἄνομος θεοῦ, d. h. ἄνευ νόμου θεοῦ. Von einem νόμος τοῦ Χριστοῦ ist auch Gal. 6, 2 die Rede: wir haben das Gesetz Christi dann erfüllt, wenn wir die Lasten einander tragen: es ist das System des sittlichen Handelns, das sich aus dem neuen Verhältniss zu Gott in Christo, dem Kindschaftsverhältniss, ergiebt. Der νόμος τοῦ Χριστοῦ steht dem mosaischen νόμος gegenüber, an Stelle dieses in seiner äusseren fordernden Form ist die durch Christum eingeführte Lebensordnung getreten, welche ihre volle Erfüllung in einem Verhalten findet, das dem Verhalten Christi nachahmt, der die ganze Last der Sünde auf sich nahm. Wir werden diese letztere Beziehung mit hinzunehmen dürfen.

Der Begriff der Freiheit [1]) hat sich zwar an der gesetzlichen Vorstellung gebildet, begreift aber nicht nur das Entbundensein vom Gesetz, sondern auch positiv die ἐξουσία über alle Dinge in sich. Das πνεῦμα υἱοθεσίας, durch welches die ἐλευθερία angeeignet wird, schliesst alle δουλεία aus, Gal. 4, 17 [2]). An der Behauptung der Freiheit gegenüber den Gesetzlichen hängt die ἀλήθεια des Evangeliums, Gal. 2, 5. 5, 1.

1) Vrgl. Neander a. a. S. 152. v. Hofmann, Galaterbrief S. 163. Ritschl, altkath. Kirche S. 100 ff. Weiss a. a. O. 347. Biedermann a. a. O., S. 246.

2) Im Römerbrief kommt ἐλευθεροῦν nur von dem Verhältniss zur ἁμαρτία und zum νόμος ἁμαρτίας vor, während im Galaterbrief die ἐλευθερία auf das Gesetz bezogen ist. Beides ist verständlich aus den in den Briefen obwaltenden Gesichtspunkten.

§ 10. Das Gesetz und das Endgericht.

Während Paulus so allerdings die Erfüllung des Gesetzes in der Geistesgemeinde des neuen Bundes behauptet und aus der Liebe ableitet, aber andererseits dem mosaischen νόμος aus dem in Christo begonnenen Kindschaftsverhältniss der Freiheit ausweist, so scheint das Gesetz in den Vorstellungen, welche er mit dem Endgericht verknüpft, ihm doch wieder von entscheidender Wichtigkeit zu werden. Während nämlich der Apostel den ἔργα νόμου jeden Werth für die Rechtfertigung des Menschen abspricht, so behauptet er doch andrerseits, dass das Endgericht sich κατὰ τὰ ἔργα vollziehen werde. Und das spricht er nicht etwa als idealen Grundsatz aus, wie man Röm. 2 verstanden hat, sondern lässt durch diese Anschauung das Leben der im Glauben Gerechtfertigten praktisch bestimmt sein. Sie sollen dessen gewärtig sein, dass ihnen nach ihren Werken vergolten werden wird.

Röm. 2 behandelt diesen Gegenstand am ausführlichsten. Der Gerichtsmaassstab κατὰ τὰ ἔργα gilt hier für Juden und Heiden. Von dem, welcher die heidnischen Laster richtig nach dem Gesetz beurtheilt, aber selbst dergleichen thut, wird gesagt, dass er sich nach seiner Härte und seinem unbussfertigen Herzen den Zorn häufe auf den Tag des Gerichts, an welchem Gott Jedem nach den Werken vergelten werde. In der Herzensstellung wird der letzte Grund für die Beschaffenheit der Bethätigung gesucht, die Unbussfertigkeit, die an den bösen Werken erkannt wird, bietet die Veranlassung für die Gerichtsdrohung. Aus Vers 7 und 8 wird ersichtlich, wie Paulus sich die Beschaffenheit der Menschen denkt, die den einen oder den anderen Ausgang des Gerichts erfahren. Das ewige Leben wird denen zu Theil, welche „zufolge Beharrlichkeit in

sittlich-gutem Werk Preis und Ehre und Unvergänglichkeit suchen" (Meyer.) Diese Güter sind sämmtlich Güter der schliesslichen Erscheinung des Reiches Gottes, wie die paulinische Anschauung sonst beweist. Diejenigen, welche hier gemeint sind, können also im Bewusstsein Pauli nur die Gläubigen sein, welche sich dem Ziel ihrer Berufung entgegenstrecken, wie Paulus von sich berichtet und wozu er die Christen ermahnt. Dasselbe geschieht aber κατὰ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ. Ἔργον ἀγαθόν fasst die gesammte sittliche Lebensbethätigung zusammen. Κατὰ ὑπομονήν sagt der Apostel, weil das Ziel nur durch Ausdauer in dem Widerstreit der widergöttlichen Welt erreicht werden kann. Paulus kann so das eigenthümliche Verhalten der Gläubigen als das das ewige Leben erwerbende Verhalten schlechthin für Juden und Heiden bezeichnen, weil der christliche Standpunkt für ihn der absolute Standpunkt ist. Er besitzt keinen allgemeineren Boden der Beurtheilung, als seine Stellung in der Gemeinde Jesu.

Entsprechend charakterisirt der Apostel auch die, welche dem Verderben anheimfallen. Es sind die aus Ränkesucht selbstsüchtige Ziele verfolgen, nicht nach den Gütern des messianischen Heilstrachten, daher auch der Wahrheit ungehorsam der Ungerechtigkeit gehorchen. Die ἀλήθεια[1]) ist die Gotteswahrheit, wo sie immer sei (vrgl. 1, 18), der Gehorsam gegen sie will durch Busse und Glauben zu guten Werken führen. Der ἀλήθεια gegenüber steht die ἀδικία, alle Arten der Ungerechtigkeit zusammenfassend. So heisst es 1. Cor. 6, 9 von den ἄδικοι, dass sie das Reich Gottes nicht erben werden. Es kommt auf die Grundrichtung des sittlichen Verhaltens an, welche sich in die verschiedene Stellung zur religiösen Wahrheit

[1]) Zur Bedeutung des Begriffs ἀλήθεια vrgl. Weiss a. a. O. S. 228.

anknüpft. Der Apostel kann sich das Endgericht gar nicht anders, als nach der Norm des Evangeliums vorstellen, obgleich κατὰ τὰ ἔργα: die principielle Stellung zur Heilswahrheit entscheidet, in Folge deren die sittliche Bethätigung so oder anders verläuft. V. 9 und 10 wird der allgemeine Grundsatz in seiner unterschiedslosen Geltung für Juden und Heiden wiederholt, wobei die Juden nur insofern in erster Linie in Betracht kommen, als sie das Volk des Offenbarungsbesitzes sind. Diese unterschiedslose Behandlung wird dann im Weitern begründet. So wenig bietet der Gesetzesbesitz einen Vorzug, dass wenn Heiden ohne das Gesetz zu haben, doch dessen Forderungen erfüllen, sie in dem gleichen Werthe stehen, als hätten sie das Gesetz, indem sie sich selbst das sind, was den Juden das positive Gesetz ist. Denn das Werk des Gesetzes ist in ihre Herzen geschrieben, wie der Tag es offenbaren wird, an dem Gott das Verborgene der Menschen richten wird nach der Norm des Evangeliums durch Christum. Das Gericht nach der Norm des Evangeliums unterscheidet sich nicht eben dadurch von dem Gericht nach der Norm des Gesetzes, dass hier ἔργα in Frage kämen, dort nicht, sondern dadurch, dass es hier auf die vollständige Befriedigung aller Gesetzesforderungen ankommt, keines der ἔργα νόμου fehlen darf, dort die sittliche Haltung und Richtung überhaupt zum Maassstab und Erkennungszeichen der religiösen Stellung des Menschen dient. Sie kann beim Heiden nur in der steten Erkenntniss des Unvermögens bestehen.

Wenn Paulus nun doch sagt, dass die Thäter des Gesetzes gerechtfertigt werden, so ist zu bemerken, dass es Paulus hier mit dem gesetzesstolzen Juden zu thun hat, denen er einschärfen will, dass das Gesetz nur Werth hat, wenn sie es erfüllen. Der Satz εἰ ποιητὴς νόμου δικαιωθήσονται dient nur

dazu, die praktische Unhaltbarkeit der jüdischen Stellung durch Anerkennung ihrer abstracten Berechtigung nachzuweisen.

Gilt nun aber die gesetzliche Art der Wiedervergeltung nach Pauli Anschauung nur für die Gesetzlichen, so giebt er damit den Gedanken der Wiedervergeltung für die Glieder der neutestamentlichen Gemeinde nicht auf. Er behält diese Form des Gerichts bei auch für das Gericht nach der Norm des Evangeliums. Dadurch tritt er nicht in Widerspruch zu Röm. 4, 4 und 11, 16, es handelt sich hier um einen anderen Gegensatz. Bei der Abweisung der Wiedervergeltung für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott handelt es sich um den Gegensatz von πιστεύειν und ἐργάζεσθαι, von χάρις und ὀφείλημα; bei Behauptung des Schema's der Wiedervergeltung für das Endgericht um den Gegensatz von κακόν und ἀγαθόν ἐργάζεσθαι. Es handelt sich das eine Mal um die ἔργα als Bedingung für den Erwerb der Gerechtigkeit, das andere Mal um die ἔργα als Erweis der sittlichen Lebensrichtung des Menschen, nach welcher die letzte Entscheidung gefällt wird. Röm. 4, 4 gilt es den Maassstab der Vergeltung nach Werken des Gesetzes für das Verhältniss Gottes zum Menschen abzuweisen, Röm. 2 und an den anderen Stellen, welche ähnliche Gedanken enthalten, den Maassstab der Vergeltung nach der sittlichen Bethätigung des Menschen für das letzte Gericht zu behaupten. Was aber die Art dieser sittlichen Bethätigung anlangt, welche im Endgericht die Billigung Gottes erfährt, so erkannten wir schon, dass sie, obgleich den Forderungen des Gesetzes inhaltlich entsprechend, nicht gesetzlicher Natur sei.

Werfen wir um der Vollständigkeit willen noch einen Blick auf die übrigen Stellen, welche sich auf das Gericht nach den Werken beziehen, so tritt uns 2 Cor. 5, 10 entgegen. Paulus sagt hier von sich und den Christen, dass sie

während ihres Erdenwandels der Ehrgeiz beseele, dem Herrn wohlgefällig zu sein. Das wird damit begründet, dass wir vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden müssen, damit jeder das durch den Leib Vermittelte empfange, je nachdem er gehandelt hat, es sei gut oder böse, d. h. es wieder empfange in der Form der Vergeltung.

Das Offenbarwerden vor dem Richterstuhl Christi wird an zwei anderen Stellen näher ausgeführt. Röm. 2 heisst es, dass Gott durch Christum das Verborgene der Menschen richten werde, und 2 Cor. 4, 5, dass wir nicht vor der Zeit richten sollen, bis der Herr kommt, welcher auch das Verborgene der Finsterniss erleuchten wird und offenbaren die Rathschläge der Herzen, und 3, 13, dass der Gerichtstag eines Jeden Werk — es ist von den Arbeitern an der Gemeinde die Rede — offenbaren wird, die Stichhaltigkeit desselben durch das Feuer zu prüfen. Aus diesen Stellen ergiebt sich, dass das Gericht nicht nach dem Schein, sondern nach dem wirklichen sittlichen Gehalt urtheilen wird, der sich in der Herzensgesinnung ausdrückt.

Erst wenn der Zusammenhang der ganzen Gesinnung, sowie der ganze Umfang der sittlichen Bethätigung klar vorliegt, ist ein Urtheil über den Werth desselben ermöglicht. Die sittliche Richtung des Menschen von den verborgenen Rathschlägen des Herzens bis zu den letzten äusseren, durch den Leib vermittelten Handlungen ist es, was dem Gericht unterliegt; die letzteren kommen aber insbesondere in Betracht, weil in ihnen die innere Gesinnung ihre nothwendige Ausprägung findet, daher an ihnen die Gesinnung erkannt wird.

Was in der Beurtheilung des Endgerichts unter den Gegensatz von gut und böse fällt, fällt in anderer Beurtheilung unter den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα. Je nachdem die

Bethätigung des Menschen durch πνεῦμα oder durch σάρξ bestimmt ist, ist sie gut oder böse. Aber nicht so wird die Bethätigung und Gesinnung des Menschen aus πνεῦμα und σάρξ hergeleitet, dass dieser Prozess naturartig vorgestellt werden müsste; er ist immer durch den Willen vermittelt gedacht. Nur darauf beruht für den Apostel die Möglichkeit zu ermahnen, weil davon für jeden Einzelnen die sittliche Verantwortlichkeit abhängt. Auch in Beziehung auf die auf πνεῦμα und σάρξ zurückgeführte Bethätigung des Menschen kehrt das Schema der Vergeltung wieder. Es wird unter dem Bilde von Saat und Ernte verdeutlicht, Gal. 6, 6 ff. vrgl. 2 Cor. 6, 9 ff.

Die Vergeltung nach den Werken in Form der Belohnung für gute Werke wird ausdrücklich in einer Anzahl Stellen behauptet. 1 Cor. 3, 8 heisst es, dass Jeder seinen eigenen Lohn empfangen wird; nach der eigenen Mühe, d. h. nach der angewandten Mühe wird sich der Lohn bemessen. Wir vergleichen dazu die Ermahnung, περισσεύειν in dem Werke des Herrn in dem Bewusstsein, dass die Mühe nicht leer sei in dem Herrn d. h. nicht ohne Lohn bleibe, 1 Cor. 15, 58. Der μισθός wird 1 Cor. 3, 8 wie auf κόπος, so auch auf das durch denselben zu Stande gekommene ἔργον bezogen, dessen Art das Feuer darthut. Aus 3, 15 ist ersichtlich, dass der Einzelne wohl die σωτηρία erlangen kann, aber doch, wenn sein Werk vom Feuer verzehrt wird, am Lohne Schaden erleiden; das Heil wird ihm zugesprochen, weil er im Glauben an den Grundstein Christus an der Gemeinde gearbeitet hat, wenn auch in verkehrter Weise. In ein so unabhängiges Verhältniss können die Rechtfertigung und die Zuertheilung des Lohnes im Endgerichte zu einander gestellt werden.

So erwartet Paulus 1 Cor. 9, 18 Lohn dafür dass er sich des Rechtes, sich von der Gemeinde unterhalten zu lassen, begeben

hat. Dazu ist er weder durch seinen Christenstand noch durch seinen Beruf verpflichtet. Auch hier wird zwischen dem persönlichen Heile und dem Erwerbe eines Lohnes unterschieden.

Vergleichen wir abschliessend das Verhältniss der sittlichen Bethätigung zum Gesetz und das Verhältniss der sittlichen Bethätigung des Christen zur Vergeltung Gottes im Endgerichte, so erkennen wir, dass an Stelle des Verhältnisses zum fordernden νόμος das directe Kindschaftsverhältniss zu Gott getreten ist, das vermittelt ist durch die Gottesgerechtigkeit im Blute Christi und sich lebendig erweist durch den Geist. Die Gottesgerechtigkeit ist wie ein feststehendes Verhältniss gedacht, in welchem der Mensch durch den Geist sich frei bewegt, um je nach der grösseren und geringeren Bewährung in demselben sich einen Gnadenlohn im Gericht zu erwerben. Wenn daher Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung II, 318 Anm.) die Giltigkeit des Vergeltungsschema's mit der Giltigkeit des Gesetzes für den Christen für abgethan erklärt, so hat er Unrecht. Paulus behält dasselbe bei, nur ist die Norm für die Beurtheilung der sittlichen Bethätigung des Christen andersartig geworden, sofern mit dem Kreuzestode des Messias ein neues Verhältniss Gottes zur Gemeinde eingetreten ist, nach welchem sich die Bethätigung misst. Alles fernere Verhalten des Christen ist nun eine Knechtschaft gegenüber diesem Gerechtigkeitsverhältnisse zu Gott, dessen Frucht das ewige Leben ist; hier hinein fallen die guten Werke, denen im Endgericht ihre entsprechende Belohnung zu Theil wird. Röm. 6.

Blicken wir von hier aus auf den ganzen letzten Abschnitt zurück, so haben wir erkannt, erstens, dass das Gesetz für die Verhältnisse der neutestamentlichen Gemeinde in sofern noch Bedeutung hat, als wir in demselben die christlichen Pflichten

in vorbildlicher Gebotsform finden; und zweitens, dass Paulus das Vergeltungsschema für das Endgericht beibehält, obgleich er den gesetzlichen Maassstab der Beurtheilung für dasselbe abweist.

Mit der Anerkennung dieser Resultate ist auch das letzte Argument, das gegen die Einheitlichkeit und Widerspruchslosigkeit der paulinischen Lehre vom νόμος vorgebracht ist, hinfällig. Dieselbe ist wohl durch den zu bekämpfenden Gegensatz und die religiöse Vergangenheit des Apostels eigenthümlich gefärbt, aber in sich vollkommen deutlich und klar. Es finden sich in derselben keine Reste einer jüdisch-pharisäischen Anschauungsweise.

THESEN.

1) In Beziehung auf das Verhältniss des νόμος zum Heil in der Person Jesu nimmt die Auffassung des Jakobusbriefes eine mittlere Stellung zwischen der Bergpredigt und der paulinischen Lehre ein.
2) 1 Cor. 15, 45 ff. steht nicht in Widerspruch zu der Röm. 5, 12 vorgetragenen Lehre von dem Eintritt der Sünde in die Welt.
3) Matth. 5 sind acht Seligpreisungen zu zählen.
4) Eine die ganze heilige Schrift behandelnde exegetische Vorlesung ist ein Bedürfniss auf jeder evangelischen Universität.
5) Der מַלְאַךְ הַבְּרִית Mal. 3, 1 ist der מַלְאַךְ יְהוָה.
6) Eine chronologisch genaue Biographie Jesu ist kein Bedürfniss des Glaubens.
7) Der 2. Brief Petri ist früher geschrieben als der Brief Judae.
8) Die Ritschl'sche Fassung der christlichen Vollkommenheit widerspricht den Bestimmungen der Augustana.
9) Die christliche Dogmatik hat die Aufgabe, die biblischen Vorstellungen systematisch darzustellen.

A. [4]

Zur

Geschichte des Montanismus.

Die Geschichtsquellen. Das Wesen des Montanismus.

Eine

mit Genehmigung der

Hochwürdigen Theologischen Facultät der Kaiserlichen Universität

zu Dorpat

behufs Erlangung des Grades eines

Doctors der Theologie

zur öffentlichen Verteidigung bestimmte

Abhandlung

von

G. Nathanael Bonwetsch,
mag. theol.

Bibl. Museum, No. 10272.

Dorpat.
Druck von Schnakenburg's Buchdruckerei.
1881.

Zum Druck befördert auf Verfügung der theologischen Facultät.
Dorpat, den 24. September 1881.

Decan F. Mühlau.

No. 69.

Dem

Andenken meines Vaters.

Einleitung.

Die Erkenntniss der Aufgaben, welche eine neue Untersuchung über den Montanismus besonders ins Auge zu fassen hat, ist am besten zu gewinnen durch einen Ueberblick über die verschiedene Auffassung und Beurteilung, welche sein Wesen in der bisher ihm gewidmeten Arbeit erfaren hat.

Die Uebersicht über die Quellen und die Darstellung der Geschichte des Montanismus werden zeigen, wie sein Ausscheiden aus der Kirche sich nicht vollzog, one dass die Kirche erst durch Schwanken sich zu der Erkenntniss durchgerungen, dass die vom Montanismus ihr vorgezeichneten Wege von der Erfüllung ihrer Aufgaben hinwegfürten. Auch Männer fortdauernd anerkannter Orthodoxie verhielten sich nicht einfach ablehnend zu den montanistischen Bestrebungen, wärend freilich von anderer Seite seine Prophetie zur Pseudoprophetie gestempelt wurde. Irenäus steht wesentlich anders zum Montanismus als zu andern von der Kirche als häretisch verworfenen Bildungen. Durch Hippolyt wird der Montanismus dem Ketzerkatalog eingereiht, jedoch auch nun seine dogmatische Orthodoxie anerkannt. Wegen dieser letztern ward im Orient noch bis in die Mitte des 3. Jarh.'s die Frage verschieden beantwortet, ob die Montanisten unter die Schismatiker oder Häretiker zn zälen seien und ob man ihre Taufe anzuerkennen oder zu verwerfen habe. Im Abendland konnte sogar ein eifriger Vorkämpfer des Montanismus zugleich als Kirchenlehrer gefeiert bleiben. Doch gelangte die Beurteilung des Montanismus als Häresie zur allgemeinen Geltung. Eusebius hat ihn mit eigenen Worten [1]) und Excerpten aus den Schriften seiner heftigsten Gegner als solche gekennzeichnet, und die gleiche Anschauung vertreten die häresiologischen Werke eines Epi-

1) Hist. eccles. V cap. 14: Der Montanismus ist fremde, vom Teufel, dem Feind der Kirche, gewirkte Häresie. Montanus habe sich selbst für den Parakleten ausgegeben.

phanius und Philastrius. Im ferneren Altertum wie im Mittelalter begegnet nur eine Recapitulation des Urteils dieser Kirchenlehrer.

Eine wissenschaftlichere Behandlung fand der Montanismus erst seit der Reformation. Jedoch auch die Kirchenhistoriker der Reformation, die Magdeburger Centuriatoren [1]), begnügen sich mit einer sorgfältigen Zusammenstellung und Gruppirung des überlieferten Materials, nur im Vorbeigehen auf die Berürung der montanistischen mit der römischen Askese hinweisend oder Zweifel an dem Berichteten andeutend. Doch räumen sie dem Montanismus auch den Schein eines blossen Schismas ein [2]). Dagegen unterscheidet Baronius [3]) eine dreifache Periode im Verhältniss des Montanismus zur Kirche. Zuerst wusste derselbe nämlich seinen häretischen Charakter zu verbergen und fand allgemeinen Beifall in der Kirche. Dann kam die Zeit, da man über seine Kirchlichkeit schwankend wurde. Die dritte Stufe repräsentirt der von der Kirche getrennte, offen häretische Montanismus. Er hatte sich aber einen solchen Rum zu erwerben gewusst, dass selbst ein Tertullian auch nun ihm zufiel, bestochen durch die dogmatische Orthodoxie und die Strenge der sittlichen Forderungen der Montanisten. Sabellianisch war nur ein Teil derselben. So erscheint der Makel der Häresie an Tertullian unbedeutender und erklärt sich die zeitweilige Bereitwilligkeit des römischen Bischofs zur Anerkennung der montanistischen Prophetie [4]). —

---

1) Ecclesiastica historia, secundum Centurias congesta per aliquot stud. et pios viros in urbe Magdeburgica Basil. Cent. II p. 103—106. 158.

2) In Bezug auf Tertullian wägen sie sorgfältig Warheit und Irrtum seiner Lehre ab, bringen aber seinem Montanismus manches gut Katholische in Rechnung (S. 239—41).

3) Baronii annales ecclesiastici ed. Theiner. T. II, Paris 1864. P. 347—58. 398. 467—470.

4) Zugleich an die Centuriatoren und Baronius schliesst sich J. B. Ruel an (Concilia illustrata I. Noribergae 1675 p. 283—300), nicht one sich direkt Widersprechendes zu berichten. Ein spiritus fanaticus ist das Bewegende im Montanismus, aber sein frommer Schein erklärt, wie er in der Kirche teils milde Beurteilung, teils sogar Beifall (Tertullian) finden konnte. — Nicht zu Gesicht gekommen ist mir Aeg. Strauch, De Montano discursus historico-theologicus. Danzig 1680.

Baronius folgt im Wesentlichen Rigaltius [1]), bemüht Tertullian der Kirche wieder zu geben. Tillemont [2]), welcher in ausgezeichneter Weise das gesammte Material vollständig berücksichtigt, recapitulirt doch im Wesentlichen nur die Urteile des Altertums, für Tertullians Anschluss die Ursache in dessen rigoristischen Neigungen suchend.

Als direkter Anwalt trat aber für den Montanismus ein Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie [3]), entsprechend der ganzen Tendenz dieses Werkes. Die Montanisten waren ernste Christen, welche mit Recht der Verweltlichung der Kirche und einem Laxwerden der Kirchenzucht entgegenzuwirken versuchten, ihre Offenbarungen wirklich göttliche [4]). — Diese Verteidigung des Montanismus nötigte fortan, behutsamer zu prüfen, ehe man ihn verwarf. So sind denn auch die ferneren Bearbeiter der Geschichte des Montanismus im 18. Jarhundert bemüht, ihn gegen ungerechte Beschuldigungen in Schutz zu nehmen. Aber sie alle erblicken in ihm nur törichte Verirrungen religiöser Schwärmerei, nur dass sie diese Irrtümer ihm meist nicht hoch anrechnen und daher den Ausschluss der Montanisten aus der Kirche missbilligen. So im Wesentlichen Theoph. Wernsdorf [5]). Nach Mosheim [6]) hat

1) Tertulliani opera. Venet. 1744. Nur den Flecken an einem schönen Körper gleichen Tert.'s Irrtümer. — P. XXXVI sqq. bringt er des Pamelius sorgfältige Registrirung der paradoxa Tert., darunter von p. XLVII an dessen montan. Irrtümer.

2) Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles, II, 456—88. 710—18. III, 211—20. (1694 f.).

3) Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Frankf. a. M. 1729, S. 79—83.

4) Der „angehende Verderb der Christen," speciell die unterschiedslose Wiederaufnahme Gefallener war der Grund zu Montans vielleicht zu schroffem Auftreten. Mangel am ernstem Christentum in der Kirche fürte die Verwerfung der Montanisten herbei. Was von Uebeltaten ihnen nachgesagt wurde, war Lüge der Orthodoxen.

5) Commentatio de Montanistis saec. II vulgo creditis haereticis. Dantisci 1751. 4. Ihm liessen die Kämpfe der Bergschotten, der Scoti montani, die Untersuchung des Montanismus als eine zeitgemässe erscheinen. — Leider lag mir diese Schrift bei der Redaktion dieser Arbeit nicht mehr vor.

6) De rebus christianorum ante Constantinum M. commentarii. Helmst. 1753 p. 410—24. Von Tertull.'s Stellung zum Mont. urteilt er:

den persönlich frommen Montanus sein beschränkter Verstand und sein schwermütiger Charakter zur enthusiastischen Schwärmerei verfürt. Ganz im Anschluss an Wernsdorf und besonders Mosheim bewegt sich Schroekh [1]). — Chr. W. Fr. Walch [2]) hält sich auf derselben Linie. Ihre Quelle hat die montanistische Prophetie im „melancholischen Temperament Montani und seiner Freunde und in ihrer bis zur Ausschweifung lebhaften Einbildungskraft.“ Haben die Montanisten zwar „keine warhaft ketzerischen Lehrsätze,“ so irrten sie doch „im Artikel von dem Erkenntnissgrund christlicher Warheit“ und konnte Häresien „der Weg gebant werden, wenn einmal die Einfälle solcher schwermütiger Personen als Offenbarung gelten sollten.“ Auch „stritten ihre praktischen Neuerungen mit der reinen Sittenlehre Christi“ und waren trotz bester Absicht „dem tätigen Christentum nicht vorteilhaft.“

Mehr Verständniss brachte erst Neander [3]) der montanistischen Bewegung entgegen. Er sieht im Montanismus eine Verirrung des antignostischen religiösen Realismus. Der Montanismus hat über der Idee von der Mitteilung göttlichen Lebens an die menschliche Natur die Idee der harmonischen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, von der freien selbsttätigen Entwicklung der verklärten menschlichen Persönlichkeit verloren, und will daher die Zeit der ersten ausserordentlichen Einwirkungen des Geistes dauernd festhalten. Sein

---

colorem quemdam opinionibus magistri sui inducit, neque tam quod sensit vere Montanus, quam quod ipse hominem sensisse vult, proponit.

1) Christliche Kirchengeschichte III. Leipz. 1772, S. 60—73. Er findet in Montan einen Mann ehrgeizigen Sinnes, schwermütig und zu mürrischer Strenge geneigt. „Alles zeigt an ihm ein gutes Herz; aber einen schwachen Verstand und eine sehr erhitzte Einbildungskraft.“ Er war kein „boshafter Betrüger,“ aber hat „sich selbst zuerst durch schwärmerische Träume hintergangen, sodann auch andere damit eingenommen.“ Nichts Neues wollte er lehren, sondern nur die Andachtsübungen und das Betragen der Christen, sowie die Kirchenzucht wollte er vollkommener machen. „Die Montanisten waren gewiss keine Ketzer, aber sie befanden sich in grosser beständiger Gefar, es zu werden.“

2) Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation. I. Leipz. 1862 S. 611—666.

3) Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche. I, 3. Hamb. 1827 S. 870—99.

erstes Entstehen ist zurückzufüren auf die phrygische Volkseigentümlichkeit, welche wir in der alten phrygischen Naturreligion, in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus erkennen, und die sich trübend in die Wirkungen des Christentums einmischte. Namentlich der Charakter der Zeit als Periode des Uebergangs von einem wunderbaren Anfang zu naturgemässer Entwicklung zeitigte diese Erscheinung. Ein stufenmässiges Fortschreiten der Kirche behauptend, wollte Montanus nunmehr eine höhere Sittenlehre für ihr Mannesalter offenbaren als notwendige Ergänzung der 1. Offenbarung. So gelangte der Montanismus „von der einen Seite zu einem ächtevangelischen Gegensatz gegen eine engherzige und steife, am Aeusserlichen klebende kirchliche Richtung, welche das Wandelbare und Unwandelbare in dem kirchlichen Leben nicht zu sondern wusste;“ auch war er zugleich „veranlasst die Idee von der Würde des allgemeinen Christenberufs, von der Priesterwürde aller Christen recht hervorzuheben.“ Aber doch fiel er „von einer andern Seite, noch mehr als der kirchliche Katholicismus, selbst in die Verwechslung des alt- und des neutestamentlichen theokratischen Gesichtspunkts, denn die fortschreitende Entwicklung sollte durch vom heil. Geist auf ausserordentliche Weise erleuchtete Propheten geschehen.“ Weil daher die zu begründende Vervollkommnung des christlichen Wandels nicht von innen heraus aus dem Wesen des Christentums abgeleitet war, so konnte sie nur eine Abirrung vom waren Wesen christlicher Sittenlehre sein. Die asketische, schwärmerische Richtung in der Kirche wurde hier auf die Spitze getrieben.

Das Richtige dieser Darlegung Neanders ist freilich noch vielfach mit Unrichtigem vermischt und eine klare und scharfe Bestimmung des Wesens des Montanismus wird vergeblich gesucht. Was eigentlich der Montanismus und das für ihn Charakteristische ist, erhellt auch aus Neanders Darstellung nicht. Eine gründliche Untersuchung der Vorbedingungen für den Montanismus in dem gesammten Zustand der Kirche jener Zeit ist zu vermissen [1]).

1) Fast ganz an Neander schliesst sich an die im Uebrigen fleissige Arbeit von Kirchner, De Montanistis comment.: de eorum origine prima eruditione sententia ac disciplina. Jenae 1832.

Namentlich dem letzteren Mangel suchte Schwegler[1]) — der Jünger der tübinger Schule — in seiner sorgfältigen Arbeit über den Montanismus abzuhelfen. Und wärend Neander die persönliche Bedeutung Montans überschätzt hatte, stellte Schwegler selbst die Existenz desselben in Abrede. Bei der Auffassung der Geschichtsbewegung als sich nach festgeordneten Gesetzen vollziehend war seine Person auch unwesentlich. Schwegler sieht das centrale Princip des montanistischen Systems in der Lehre vom Paraklet und der in ihm begründeten neuen übernatürlichen Offenbarungsepoche[2]), welche den Zweck hat die Disciplin auf eine höhere Stufe zu erheben. In stufenmässigem Fortschritt folgt nämlich auf die alttestamentliche Offenbarungsperiode des Vaters die neutestamentliche des Logos und auf diese die des Parakleten; eine geschichtliche Perioden-Trias, welche einer hypostatischen Wesens-Trias entspricht. Nun ist die Epoche des Parakleten, und sein Reich ist die montanistische Geisteskirche, deren Glieder Pneumatiker sind, sämmtlich Priester, die ihr Fleisch ertöten, und die Unwürdige nicht duldet. Sie ist die verwirklichte Identität der reinen und empirischen Kirche, die gegenwärtige Darstellung des Weltzweckes; somit ist das Ende der Geschichte da und nur die Ruhe des Genusses, das Millennium, zu erwarten. Das Wesen des Montanismus kann man daher nach Schwegler als Aufrichtung einer Geisteskirche bezeichnen, welche beruht auf der neu gewonnenen Erkenntniss von einem hypostatischen Unterschied des Geistes vom Logos. Der Montanismus ist der Boden, wo der Ursprung des 4. kanonischen Evangeliums wie der kirchlichen Trinitätslehre zu suchen ist. Auch Schwegler gehört demnach der Montanismus tatsächlich und wesentlich in das Gebiet christlicher Lehrentwicklung. — Seinem geschichtlichen Zusammenhang nach ist aber der Montanismus für Schwegler eine

---

1) Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts. Tüb. 1841.

2) S. 15: Den Mittelpunkt des Montanismus bildet die Idee eines stufenmässigen Fortschritts und einer endlichen Vollendung der Kirche, die durch neue übernatürliche Offenbarungen des Parakleten vorbereitet und herbeigefürt werden soll.

Erscheinung jenes ebionitischen Judenchristentums [1]), als dessen Repräsentanten die Ebioniten des Epiphanius und die pseudoclementinischen Homilien zu betrachten sind. Alle wichtigen Elemente des Ebionitismus finden sich nämlich auch im Montanismus. So die Behauptung von fortdauernder Prophetie wie namentlich ihrer ekstatischen Form. In den pseudoclem. Homil. „ist der Satz, der der Hebel des ganzen Mont. genannt werden kann, doktrinell ausgesprochen: dass nämlich alle Offenbarung religiöser Warheit Prophetie sei." Auch die Askese des Mont. im Allgemeinen wie in ihren einzelnen Gestaltungen beweist seinen Ursprung im Judentum. Dasselbe gilt endlich von seinem Chiliasmus, welcher besonders deutlich zeigt, „dass die kathol. Kirche, indem sie das Verdammungsurteil über den Montanismus aussprach, dasselbe vielmehr über ihre eigene judenchristliche Vergangenheit ausgesprochen hat." Somit kommt der judenchristliche Charakter der Kirche im Mont. zum Ausdruck, welcher „den Stand des allgemeinen dogmatischen Bewusstseins für die Mitte des 2. Jarh.'s repräsentirt." Die direkte Beziehung der Clementinen zu dem Mont. ist nur darum eine polemische, weil diese erkennen, wie nunmehr nur noch durch Concessionen die bisherige Prärogative des Judenchristentums aufrecht zu erhalten ist.

Mit Schweglers Schrift sah Baur den Anfang zu einer tiefer gehenden Erforschung des Montanismus gemacht. Aber auch er musste darauf hinweisen, dass die Untersuchung Schweglers die Frage unbeantwortet lasse, was denn der Mont. für sich, in seinem eigentümlichen Wesen, sei, wenn er doch die ganze judenchristliche Vergangenheit zu seiner Voraussetzung habe. Schwegler, der den Grundsatz aufgestellt, dass man das Specifische des montanistischen Systems an der Differenz der montanistischen und vormontanistischen Schriften Tertullians erkenne, hat ihn fast consequent nicht eingehalten und fast die ganze kirchliche Literatur des 2. Jarh.'s für montanistisch

1) S. 90 f.: Der Montanismus ist nämlich in dieselbe Reihe dogmatischer Bestrebungen einzufügen, welche sich in ihren mannichfaltigen Entwicklungsformen von ihrer Wurzel, dem Essäismus, an durch die Partei der korinth. Irrlehrer und die Ebioniten des Epiphanius hindurch bis zu den pseudoclement. Homilien als ihrem warscheinlichen Culminationspunkt verfolgen lässt.

oder montanisirend erklärt. So konnte er es zu keiner deutlich begrenzten Begriffsbestimmung des Montanismus bringen.

Schwegler hat denn auch sofort in fast allen Positionen seiner Charakterisirung des Montanismus einen Gegner gefunden in seinem Kritiker Georgii [1]). Schon die Grundvoraussetzung Schwegler's erklärt Georgii für irrig. Das 2. Jarh. ist nämlich gar nicht mehr von dem Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristentum beherrscht. Das Erstere ist bereits überwunden. Dem entsprechend hat die montanistische Ekstase ihren Ursprung nicht im Judentum, sondern im Heidentum. Ferner ist der Legalismus der Montanisten nicht der alttestamentliche. Vielmehr ist die Richtung auf Askese, sowol das Dringen auf Ehelosigkeit wie auf Fasten, auch in der kirchlichen Denkweise, durch heidnische, teils griechische, teils orientalische Einflüsse zu erklären. Nur bei ethnisirten jüdischen Sekten findet sich änliche Askese. — Das Motiv der montanistischen Steigerung der Askese wie überhaupt der Quellpunkt des ganzen Montanismus ist aber die Erwartung des nächst bevorstehenden Endes. Er ist eine Reaktion unter Nachlassen der Erwartung des Endes gegen eintretende Erschlaffung. Da nun der montanistischen Prophetie Weissagung vom nahen Ende sich längere Zeit nicht erfüllte, so erhielt jene eine andere Stellung und musste sich als Glied dem System der christlichen Offenbarung einreihen, wie dies sich bei Tertullian zeigt, der eben darum kein echter Vertreter des Montanismus ist. Bei ihm zeigen sich vielmehr überall halbe Concessionen. Der Anspruch eine neue Offenbarungsform, die Offenbarung des Paraklet zu sein ist dem Montanismus ursprünglich fremd, er ist erst das Ergebniss späterer Reflexion. Nun ward die Kirche ihm zur Geisteskirche, deren wares Glied nur ist, wer den Paraklet annimmt und dies durch sein Leben bekundet [2]).

---

1) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst 1842 S. 45—59, 129—151, 913—27. „Das Mythisiren in der Geschichte," wie bei Schw.s Urteil über die Person Montans, ist Georgii „eine modernisirende Geschichtsmisshandlung" S. 130.

2) In der Ablehnung Tertullians als Repräsentanten des Montanismus stimmt mit Georgii Hauber, Tertullians Kampf gegen die zweite Ehe, überein (Theol. Stud. u. Krit. 1845 S. 607 ff.).

Dennoch wusste Schweglers Darstellung des Montanismus nicht nur innerhalb der Baurschen Schule volle Anerkennung zu erringen, sondern selbst auf die Beurteilung desselben im gegnerischen Lager fand sie tatsächlichen Einfluss. Neander nämlich [1]) modificirte nun seine frühere Anschauung. Die Persönlichkeit Montans lässt er nun mehr zurücktreten. Als einseitigen Supranaturalismus bezeichnet er jetzt den Montanismus, hervorgegangen aus echtchristlicher Opposition gegen gnostischen Dualismus wie gegen ein Erstarren in traditionellen Formen. Doch hat sich der Montanismus andererseits auch dem gesunden Entwicklungsgang in der Kirche entgegengestellt. Sein supranaturalistisches Princip fürte nämlich ein Zurückfallen in den gesetzlich alttestamentlichen Standpunkt herbei, wie sich dies namentlich in der ekstatischen Form der Prophetie kundgab. Herrscht auf dem gewönlichen kirchlichen Standpunkt die Uebertragung des alttestamentlichen Priestertums auf die christliche Kirche, so hier die des alttestamentlichen Prophetentums. Das jüdische Element zeigte sich ferner in der Vervollkommnung der Sittenlehre durch die neuen Gebote, und der streng gesetzliche Geist des Montanismus in der Verschärfung der Busspraxis. Dies jüdische Element ist aber nicht von aussen dem christlichen Geist mitgeteilt worden, sondern hat von innen heraus sich erzeugt. „Der Geist des Montanismus fürte durch sich selbst one äussere Einflüsse auf den jüdischgesetzlichen Standpunkt zurück.“ Eine Einwirkung des Ebionitismus auf den Montanismus darf man nicht annehmen, da dieser durch seinen Parakleten gerade das eigentümlich Christliche weiter ausbilden wollte.

Woher aber hat der Montanismus, fragte schon Baur, soviel jüdische Elemente, wenn nicht aus dem Judentum d. h. dem Judaismus? Oder was ist ein „jüdisches Element,“ das mit dem historischen Judentum nichts zu tun hat, sondern durch sich selbst erzeugt worden ist? Eine derartige Polemik musste der Tübinger Schule als Beweis für ihr Verständniss des Montanismus und der christlichen Kirche des 2. Jarh.'s erscheinen [2]). Ist ein jüdisches Element das Wesentliche im

1) A. a. O. 2. Auflage 1843 Bd. 2 S. 877—908.

2) Vgl. auch M. von Engelhardt, das Christenthum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878 S. 35—39.

Montanismus, so wird auch im Judentum resp. Judenchristentum sein Ursprung zu suchen sein.

Dass aber dies nicht der Fall ist, hat Ritschl in seiner wie überhaupt so besonders auch für die Erkenntniss des Montanismus Epoche machenden Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche [1]) dargetan. Nicht im Ebionitismus, sondern im katholischen Heidenchristentum habe der Montanismus seine Wurzeln. So gehöre auch das charakteristische Wesen des Montanismus nicht dem dogmatischen, sondern dem sittlichen Gebiet und dem der Verfassung an. Weder die ekstatische Form seiner Prophetie, noch sein Chiliasmus oder eine andere dogmatische Anschauung unterscheide den Montanismus von der katholischen Kirche. Aber er sei Reaktion sittlicher Art und zwar nicht gegen ein Princip der katholischen Kirche, sondern gegen einzelne Abweichungen von dem allgemein anerkannten Princip. Alle einzelnen Forderungen der montanistischen Gesetzgebung finden auch innerhalb der katholischen Kirche ihre Vertreter. Nur die alte Sitte will der Montanismus durchfüren und greift daher mit seinen disciplinaren Anordnungen nur dort ein, wo entgegengesetzte Anschauungen nach Geltung rangen. Eine wesentliche Differenz entstand erst in Fragen der Kirchenzucht und Schlüsselgewalt, indem der Montanismus Todsündern die Wiederaufnahme in die Kirche verweigerte und die Schlüsselgewalt seinen Propheten zusprach, wärend in der katholischen Kirche sich nunmehr die Bischöfe als Inhaber derselben bezeichneten. — An Ritschl hat sich in der principiellen Beurteilung des Montanismus Hilgenfeld angeschlossen [2]), trotz mannigfacher sonstiger Differenzen. Der Episcopalkirche habe der Montanismus als conservativer Vertreter der alten prophetischen Autorität die freie Geisteskirche gegenübergestellt. In der Frage nach der Machtvollkommenheit concentrirt sich die Differenz zwischen Montanismus und Katholicismus. „Die alte Geistesfreiheit wollte sich einer äussern Institution nicht fügen,

---

1) 1. Aufl. 1850, 2. Aufl. 1857. Gerade von dem Studium des Montanismus nahm jene Arbeit Ritschls ihren Ausgang, da er sich an Schweglers Monographie nicht zu orientiren vermochte.

2) Die Glossolalie in der alten Kirche. Leipz. 1850 S. 115—136.

in welche sie gleichwol eingehen musste, wenn das Geistesleben anders in eine organische Entwicklung eintreten sollte."

Unter dem Einfluss und bei Anerkennung der durch Ritschl der Beurteilung des Montanismus widerfarenen Förderung versuchte nun Baur[1]) Schweglers Auffassung zu modificiren und weiter zu bilden. Er sieht im Montanismus die allgemeine Krisis sich darstellen, welche um jene Zeit im christlichen Bewusstsein überhaupt erfolgte. Derselbe „liegt auf dem Uebergang aus der Periode des Urchristentums in das sich geschichtlich entwickelnde Christentum der folgenden Zeit und entsteht durch das Festhalten-Wollen des Standpunktes des Urchristentums. Der nächste Berürungspunkt des Montanismus mit dem Urchristentum ist der Chiliasmus und das Wesen des Montanismus besteht für Baur im Festhalten der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Parusie, wie sie im apostolischen Zeitalter herrschend war. Diese Anschauung der Zukunft in der Gegenwart muss von selbst Prophetie werden. Die Ekstase aber ist nur die Steigerung der Prophetie; sie tritt ein, weil jetzt alles im letzten Stadium ist und daher auch der Geist sich um so unmittelbarer aussprechen muss. Unter dem Namen Paraklet soll der Christ in seiner ganz besonderen Bedeutung für diese letzte Weltepoche fixirt werden. Er hat die Sphäre seiner realen Betätigung auf dem sittlichen Gebiet; hier hat er zu verwirklichen was er an sich ist. Der Grundgedanke ist auch hier, dass der Christ am Ende des ganzen Weltlaufs stehe. Daher concentrirt sich die Sittenlehre der Montanisten in der einfachen Forderung, mit der Welt so zu brechen, wie die Welt selbst nun zusammenbricht. Der Differenzpunkt zwischen Montanismus und Grosskirche lag in der Frage, ob man sich soweit mit der Welt befreunden dürfe, dass man auf eine längere Dauer des Weltverlaufs rechnet. Aus dem Gegensatz ergab sich der äussere Conflikt. Praktisch wichtig wurde aber der Streit über die Frage, ob solche, die offen den christlichen Charakter verleugnet hatten, wieder in die Kirche aufgenommen werden konnten. Die Haupt-

1) Besonders in „Das Wesen des Montanismus," Tüb. Theol. Jahrbücher, 1851, S. 538—94, und „Das Christenthum und die christl. Kirche der 3 ersten Jahrh.," 1853, S. 213—24. Doch hatte er sich schon ähnlich ausgesprochen Theol. Jahrb. 1845 S. 281 f.

gegner der Montanisten waren die Bischöfe. Sie suchten der Kirche eine Organisation für die Dauer zu geben. Daher sorgten sie dafür, dass in der Kirche Vergebung für die Sünden, die in ihr geschahen, zu erlangen war, denn nur so konnte die Idee der Kirche sich verwirklichen. In dem Edikt des römischen Bischofs, das der Montanist Tertullian so energisch bekämpft, ist die Möglichkeit der Sündenvergebung grundsätzlich ausgesprochen, und nun lässt die Kirche mehr und mehr alles das hinter sich zurück, oder modificirt es doch, was in den Montanisten als die ursprüngliche Form des christlichen Bewusstseins mit neuer Energie sich geltend gemacht hatte.

Mit Ritschl der auch in der 2. Aufl. seine Darstellung vollkommen aufrecht erhalten hat, kommt Baur überein in der Betonung des Charakters des Montanismus als Reaktion und in der Erkenntniss, dass das sittliche Gebiet die Sphäre seiner Betätigung ist. Das für den Montanismus Charakteristische ist aber nach Baur, und hierin trifft er mit Georgii zusammen, der Ausblick auf die bevorstehende Weltkatastrophe. Ausgehend von dem Bewusstsein des Besitzes eines neuen Offenbarungsprincips im Parakleten angesichts des Endes gelangte der Montanismus zur Forderung sittlicher Strenge und geriet mit den Vertretern einer andern Praxis in den Streit, nicht aber fürte ihn die Opposition gegen die episcopale Absolutionspraxis auf seine Lehre vom Parakleten. Doch behauptet dies auch Ritschl nicht. Vielmehr gibt auch er zu, dass es sich im Montanismus um die Frage gehandelt, ob die christliche Sitte weltförmig werden dürfe oder durch den Ausblick auf das nahe Ende der Welt bestimmt sein müsse. Nur dass sich nicht klar stellt, wie die einzelnen dem Montanismus eigentümlichen Momente durch einander bedingt sind, und dass Ritschl Gefar läuft, den Gegensatz zwischen Montanismus und Kirche auf das Gebiet der Verfassung der Kirche einzuschränken, nämlich auf die Fragen der Kirchenzucht und Schlüsselgewalt [1]).

1) Hefele, in Wetzers und Weltes Kirchenlexikon VII, S. 252—268 (1851), sieht im Montanismus eine krankhafte Uebertreibung in der Kirche von Anbeginn vorhandener Gedanken und Richtungen. Die unmittelbar göttliche Intervention der ersten Zeit sollte fortdauern und sich in einer nach Form und Inhalt höchsten Prophetie kundgeben. Die

Im Anschluss an Ritschl hat in dem kirchlichen Rigorismus überhaupt und in dem Bestreben, denselben durch strengere Ordnungen des Parakleten ins Werk zu setzen, das Wesen des Montanismus W. Möller[1]) erblickt. Er bezeichnet den Montanismus als eine Reaktion gegen die durch das Einleben des Christentums in die Welt erzeugte Consolidirung der katholischen Kirche. Der Montanismus sucht die reine Uebernatürlichkeit der Kirche permanent zu machen. So gerät er in Conflikt mit der Kirche, welche bestrebt ist, festen Fuss in der Welt zu fassen und den Besitz der göttlichen Kräfte des Christentums durch die Ueberlieferung und die Succession der Bischöfe gewärleistet sieht. Gerade dadurch aber, dass er der episcopalen Hierarchie nur eine Hierarchie der Spiritalen, nicht der hierarchischen Kirche eine Gemeinde der Heiligen entgegenzusetzen vermag, erweist er sich einer geschichtlichen Entwicklung unfähig und muss unterliegen. — Auf den durch die Genannten gewiesenen Banen bewegen sich P. Gottwald[2]), A. Réville, de Soyres und Renan. Der Ersterwänte sieht im Parakleten das Princip des Montanismus. Dessen Aufgabe ist aber die reine Disciplin wiederherzustellen durch Erweiterung des Gesetzes und strenge Kirchenzucht. Réville[3]) kennzeichnet den Montanismus als Reaktion zur Wiederherstellung der ursprünglichen Sittenstrenge durch verschärfte Betonung der erlamenden Erwartung des Weltendes und Millenniums. De Soyres[4]) erblickt im Mont. eine Rückkehr zu

---

Richtung auf Askese trieb der Mont. auf die Spitze und machte sie zum Gesetz. Doch haben auch ausserkirchliche Elemente Eingang im Montanismus gefunden.

1) Herzogs Realencyclopädie s. v. Montanismus IX. Bd. 758—65 (1858).

2) De montanismo Tertulliani. Vratislaviae 1862.

3) Tertullien et le montanisme (Revue des deux mondes, 1. Nov. 1864 p. 166—199). Le mont. est une réaction disciplinaire, rigoriste, attirant, concentrant, exagérant les vieilles formes et les vieilles contumes dont l'église tendait toujour plus à se depouiller. Les deux grandes causes de cette réaction sont d'abord l'accroissement de l'église, puis la decadence graduelle idées millénaires. Die Schrift von Stroelin, Essai sur le Montanisme, Strassbourg 1870, ist mir unbekannt geblieben.

4) Montanism and the primitiv church. Cambridge 1878. Er fürt zunächst vor die Geschichte des Montanismus, dann seine Tendenz, endlich legt er seinen Einfluss auf die Kirche dar und verfolgt spätere dem Montanismus änliche Erscheinungen.

der früheren Einfachheit in der nun erschienenen Geisteskirche. So gross die Uebereinstimmung des Montanismus mit der Kirche ist, so haben doch die Forderungen des Parakleten und der Glaube an das nahe Weltende ein im Princip unevangelisches asketisches Sistem befördert, das die Kirche wiederum stark beeinflusst hat. Doch vermisst man bei de Soyres wie bei Gottwald trotz sehr sorgfältiger Orientirung im Einzelnen eine einheitliche Auffassung und präcise Bestimmung des Montanismus. An de Soyres schliesst sich Cunningham [1]) an in der Beurteilung des Montanismus, nur dass er ihn entschiedener verurteilt. Die Trennung von der Kirche wurde durch die Ansprüche der Propheten auf kirchliche Gewalt herbeigeführt. Renan [2]) erklärt sich zwar mit der Bestimmung des Wesens des Montanismus durch Réville einverstanden, hebt aber mehr den Gegensatz desselben zum Episcopat hervor.

Einen wesentlichen Beitrag zur Erkenntniss des Wesens des Montanismus unter scharfer Zeichnung der kirchlichen Verhältnisse seines Auftretens hat A. Harnack [3]) geliefert. Die Montanisten sind die Altgläubigen. Als daher seit der Mitte des 2. Jarhunderts die Bedingungen der äussern Lage für die Christenheit sich änderten und die Kirche durch wirklichen Eintritt in die römische Gesellschaft einer Weltmission im Grossen sich zuwandte, aus einer Gemeinde von religiösen Enthusiasten zu einem statlichen Rechtsverband wurde, da wollten sie die ursprünglichen Lebensformen der Kirche bewaren und verlangten Umkehr zur apostolichen Einfachheit und Reinheit. Sie waren die ältere und legitime Partei, mussten aber ausscheiden und wurden zur Sekte, dadurch aber enger und kleinlicher, „gesetzlich in ihrer Askese und hochmütig im Besitz des reinen Christentums," welches bestimmt war durch Erwartung der bevorstehenden Offenbarung des Reiches Christi. Besonders hat Harnack [4]), unter voller Zustimmung Over-

---

1) Cunningham, The churches of Asia. London, 1880 S. 159—72.

2) Les crises du catholicisme naissant. Le montanisme (Revue de deux mondes. 15. Fevr. 1881 p. 793—809).

3) Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. Giessen, 1881, und Zeitschr. f. Kgesch. III, 372 ff.

4) Zeitschr. f. Kgesch. III, 369 ff. 393. 405 ff.

becks [1]), aufmerksam gemacht auf die Opposition des Montanismus gegen das Zustandekommen eines neutestamentlichen Kanons. Als der Montanismus einen solchen anerkannte, hatte er selbst seine Lebensadern unterbunden und nur in alterirter Form erscheint er bei Tertullian.

Aus dieser Uebersicht erhellt, wie in einer Reihe von Momenten eine Uebereinstimmung in der Auffassung des Montanismus erzielt worden ist. Allgemein wird anerkannt, dass der Montanismus eine bedeutsame Krisis im Weltverhältniss der Kirche bezeichnet, dass er eine Reaktion zur Wiederherstellung des waren ursprünglichen Christentums gegen das Einleben der Kirche in der Welt ist, dass er unter der Erwartung des baldigen Weltendes steht, dass er endlich besonders mit dem Episcopat in Conflikt geraten ist. Differenzen bestehen dagegen darüber in wie fern und in wie weit die Erwartung des Endes dem Montanismus seinen Charakter aufgeprägt hat, ob nämlich seine rigoristischen sittlichen Forderungen durch das nächst bevorstehende Weltende bedingt sind oder ob dies überhaupt nur den grösseren Ernst christlicher Frömmigkeit wachgerufen und derselbe sich nun in Formen äussert, die dem gesammten Christentum seiner Zeit eignen. Ferner ist auch noch nicht festgestellt, ob der Gegensatz zwischen Montanismus und Grosskirche nur durch die schismatische Tendenz des Montanismus hervorgerufen und daher im Wesentlichen auf das Gebiet der Verfassung einzuschränken ist oder ob er sich über das ganze Gebiet kirchlichen Lebens erstreckt.

Die Untersuchung des Wesens des Montanismus wird gerade diese noch unbeantworteten Fragen zu beachten haben. Ihr voranzugehen aber hat eine bisher unterlassene Zusammenstellung der Quellen, aus denen die Kenntniss des Montanismus zu schöpfen ist.

---

1) Zur Geschichte des Kanons. Chemnitz 1880 S. 73.

I. Die Quellen.

Die prophetischen Aussprüche [1]) des Montanus und seiner beiden Prophetinnen, der Priska oder Priscilla [2]) und der Maximilla [3]), fanden sofort oder doch sehr bald schriftliche Aufzeichnung in Sammlungen [4]), welche bei ihren Anhängern

1) So viel derselben erhalten sind s. in Beil. 1 und teilweise bei Fr. Münter, Effata et oracula Montanistarum, Hafniae 1829, [und in Wolf, Fragmenta mulierum graecarum p. 120 ss.].

2) Tertullian nennt sie meist Prisca, vgl. adv. Prax. 1, de resurr. carn. 11, de exhort. cast. 10, nur einmal Priscilla de ieiun. 1. Prisca schreibt auch Apollonius Eus. hist. eccl. V, 18, vgl. Valesius z. d. St.; ebenso Firmilian Cypr. ep. 75. Priscilla findet sich dagegen in der Bemerkung des thracischen Bischofs Aelius Publius Julius Eus. h. e. V, 19; ebenso Eus. V, 15; ferner Hippol. philos. VIII, 19. X, 25; Epiph. haer. 48, 1. 49 (ed. Dind. I p. 229. 247. 268); Philastr. 49. Didymus de trin. III, 41, 3 u. a.

3) Diese werden als die drei specifischen Organe des Parakleten genannt von Tert. adv. Prax. 1, de ieiun. 1, Hipp. philos. VIII, 19. X, 25, Eus. h. e. IV, 27. V, 15 ff., Epiphan. haer. 48, Philastr. 49.

4) Es waren deren mehrere. Hippolyt philos. VIII, 19 bezeichnet die Montanisten als von ihren Propheten *βίβλους ἀπείρους ἔχοντες*. Doch erklärt sich diese Ausdrucksweise Hippolyts aus dem Gegensatz zu dem geschlossenen Kanon, änlich wie der sog. Muratorische Kanon gegen eine Vermehrung der „Propheten“ wie „Apostel“ mit Eifer protestirt. Ebenso redet Theodoret fab. haer. III, 2 von *βίβλοι προφητικαί* der Maximilla und Priscilla und sagt, wie ihm folgend Nicephorus Kallisti h. e. IV, 22, von Montan *τὰ ἐκείνων συγγράμματα προφητικὰς βίβλους ἐκάλει*. Epiphanius berichtet haer. 49, 2 von den Montanisten *φέρουσι δὲ μαρτυρίας πολλὰς ματαίας*. Didymus de trin. III cp. 41, 3 aber bemerkt: Um zu beweisen, Montanus habe gehabt *τὸ τέλειον τοῦ παρακλήτου τήν τε Πρισκίλλαν καὶ Μαξιμίλλαν προφήτιδας* . . . (warscheinlich *προφητείας*) *ἔγραψαν Μοντανῷ*. Didymus opponirt namentlich gegen solche Bücher weiblichen Ursprungs: *βίβλους δὲ συνταγείσας ἐξ ὀνόματος αὐτῶν* (der Prophetinnen) *οὐκ οἶδεν* (sc. *ἡ γραφή*). Der Apostel habe 1 Cor. 11, 5 gelehrt, *μὴ ἐξεῖναι γυναικὶ ἀναίδην ἐξ οἰκείας προστάξεως βίβλους συγγράφειν*. Ob in dem jetzt unverständlichen Schlussatz des Muratorischen Fragments: qui etiam novum psalmorum librum marcioni conscripserunt una cum basilide assianom cataphrycum constitutorem ursprünglich auch eine Hindeutung auf montanistische Schriftstücke lag, muss dahingestellt

Geltung als normative göttliche Offenbarung genossen [1]), indem sie als *νέα προφητεία* bezeichnet [2]) und so dem Evangelium gegenübergestellt wurden [3]), wie die alttestamentliche Prophetie dem Gesetz [4]). Sie werden demgemäss auch z. B. von Tertullian ganz in derselben Weise wie die alt- und neutestamentlichen Schriften citirt [5]). — Deshalb sind diese

---

bleiben. Nur weil schriftlich aufgezeichnet konnten die Orakel von Apollonius *κατὰ λέξιν* bestritten werden Eus. V, 18, 1 (vgl. Georgii a. a. O. 134). Vgl. auch die ff. Anm. Wegen der vollständigen Uebereinstimmung aller diese prophetische Literatur betreffenden Angaben vermag ich der Vermutung Zahns (Acta Joannis, Erlangen 1880, LXVI A. 4) nicht beizupflichten, dass hier auch an Apostelgeschichten zu denken sei.

1) Gajus im Dialog mit Proklus Eus. h. e. VI, 20 tadelt scharf das *συντάττειν καινὰς γραφάς* bei den Montanisten und macht dem gegenüber die allein wirklich kanonischen Schriften namhaft: *τῶν δὲ ἐναντίας τὴν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτειάν τε καὶ τόλμαν ἐπιστομίζων, τῶν τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν μνημονεύει.* Seine Opposition gegen jenes Verfaren der Montanisten geht also von dem (relativ) abgeschlossenen Kanon aus. Folglich haben diese Lezteren jenen ihren Schriften eine Autorität vindicirt, welche der von ihren katholischen Gegnern für ihren N. T.lichen Kanon geforderten entsprach.

2) Epiph. haer. 48, 10 sagt von Montan: *Λέγει γὰρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ τί λέγεις* etc.

3) Diese Parallelisirung mit dem Evangelium leuchtet deutlich daraus hervor, dass wie die vier Evangelien als (*εὐαγγέλιον*) *κατὰ Ματθαῖον, Μάρκον* etc. so diese Sammlungen prophetischer Aussprüche als (*προφητεία*) *κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν* etc. bezeichnet wurden. So wird es nämlich zu verstehen sein, wenn der Anonymus Eus. h. e. V, 16 schreibt: *Καὶ μὴ λεγέτω ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανὸν τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα· διώκομοι* etc. Die Schrift, welcher der Anonymus dies entnommen, war *κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν*, nach Asterius Urbanus, benannt und enthielt soviel ersichtlich Aussprüche der *νέα προφητεία*, die also nach Analogie des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* etc. zu ergänzen ist. Doch kann *κατὰ* c. Acc. auch einfache Umschreibung des Genetivs sein, vgl. Usener, die Legenden der hl. Pelagia S. 32 f. (Reue der Pelagia S. 3: *ὁ κατ' ἐμὲ ἐπίσκοπος*, Eus. h. e. II, 22, 2: *τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ*).

4) Tert. de monog. cp. 14: Nova lex (das Evang.) abstulit repudium —, nova prophetia secundum matrimonium. Hier ist zwar nicht an die Schriften gedacht, aber das vom Evangelium und der neuen Prophetie Geltende gilt auch von ihrer Aufzeichnung.

5) De fuga cp. 9 fürt Tert. nach den edicta domini cp. 7 f. und

Aussprüche nicht nur für die Form der neuen Prophetie als tatsächliche Beispiele derselben, sondern auch für ihre Wesensbestimmung von grundlegender, freilich durch ihre geringe Anzal sehr verkürzter Bedeutung. — Vollständig verloren ist leider die „in Nachamung des Apostels verfasste *καθολικὴ ἐπιστολή*“ des Themison, eines montanistischen Martyrs (Eus. V, 18, 5). Der nachgeamte Apostel wird Johannes sein mit den Sendschreiben der Apokalypse [1]). Themison hat dann in änlicher Weise zu den Gemeinden seiner Zeit geredet wie dort der Apostel. Apollonius (s. u.), der allein davon berichtet, charakterisirt den Inhalt dieses Briefs als ein Belehren der katholischen Gläubigen und ein Streiten auf Seiten der neuen Prophetie und endlich ein Schmähen des Herrn, der Apostel und der hl. Kirche, womit nur gemeint sein kann, dass er lehrte, die Epoche der vollkommensten Offenbarung sei nicht mit dem Erscheinen Christi, sondern mit dem Beginn der neuen Prophetie angebrochen, und die Kirche weise den Geist von sich, wenn sie diese Prophetie verschmähe. Nun entsprach der *νέα προφητεία* auch ein *ἀπόστολος*. — Wie die Schrift des Themison, so sind auch sämmtliche Verteidigungsschriften der Anhänger der neuen Prophetie nicht erhalten. Eines solchen Werkes gedenkt es bestreitend der Anonymus bei Eusebius (V, 17, 1), ein solches hat auch Epiphanius [2]) und ebenso Didymus [3]) oder ihrer Quelle vorgelegen.

---

der apostol. Lehre cp. 9 auch das Zeugniss des Parakleten an. Hierbei zeigt sich klar, dass er diese prophetischen Aussprüche einer Schrift entnimmt, wenn er den 2. dem 1. anreiht mit den Worten sic et alibi. Vgl. hierzu J. Kaye, Hist. eccles. saec. II. et III. ex Tert. scriptis illustrata. Ed. 3. Lond. 1845 bei Oehler Tert. opp. t. III p. 706, und Th. Zahn, Zur Auslegung und Textkritik einiger schwieriger patristischer Stellen, Zeitschr. für histor. Theologie 1875 Heft 1. S. 79. Mit Unrecht bestreitet de Soyres diese Tatsache a. a. O. S. 31 Anm. 3. — Dass aber Tert. diese Aussprüche einer ursprünglich griech. Sammlung entnommen, zeigt ihr sprachlicher Charakter.

1) Welche ja nach dem Can. Mur. auch für Paulus Vorbild gewesen sein sollen: cum ipse beatus Paulus, sequens prodecessoris sui Johannis ordinem, nonnisi — septem ecclesiis scribat.

2) Haer. 48: Cp. 1 die Forderung der Montanisten die Charismen anzunehmen, cp. 4 ihre Berufung auf Gen. 2, 21, cp. 7 auf Ps. 116, 11 und warscheinlich auch Apg. 10, 10; cp. 8: *Εἰ δὲ καὶ πάλιν θελήσουσι*

Die neuen Propheten bedurften solcher Apologien, denn energische literarische Befehdung ward ihnen zu teil. Zwar das ist nicht unzweifelhaft festzustellen, dass die Schreiben eines Dionysius von Korinth an die Gemeinde zu Amastris in Pontus *περὶ γάμου καὶ ἁγνείας* und über Wiederaufnahme von Gefallenen oder Häretikern und an die Knossier mit der Manung an den Bischof Pinytus, *μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν κατασκοπεῖσθαι ἀσθενείας* (Eus. IV, 23, 6. 7) mit der von Montan ausgehenden Bewegung in direktem Zusammenhang standen. Auch gehörte Pinytus in keinem Fall zu den Vertretern eines separatistischen Montanismus, denn Euseb hebt die Orthodoxie seines Antwortschreibens hervor. Aber jedenfalls behandeln jene Schreiben die gleichen Fragen, welchen die neue Prophetie ihre Aufmerksamkeit zugewandt, und bekunden, wie gerade diese die Gemüter erregten und auf sie ein Gegensatz der Parteien sich concentrirte. Eusebius nennt als Gegner der neuen Prophetie besonders Apolinarius, Bischof zu Hierapolis, dem Hauptort Phrygiens (h. e. IV, 27. V, 16). Er soll nach Euseb dem eben erst beginnenden Montanismus entgegengetreten sein, doch soll seine antimontanistische literarische Tätigkeit erst der Zeit nach seiner apologetischen angehören [1]). Die Apologie des Apolinarius setzt aber den Vorfall mit der legio fulminatrix 174 p. Chr. voraus (Eus. h. e. V, 5, 4), und hätte er demnach frühestens um 176—180 gegen die sog. neue Prophetie geschrieben, wärend dieselbe doch schon 177 die entfernten gallischen Gemeinden zu

---

λέγειν, οὐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἐσχάτοις. Auch die Berufung auf Agabus cp. 8 vgl. Eus. V, 17, 3.

3) De trin. III, 41: Die montanistische Berufung auf Joh. 14, 26. 18. 23. 16, 12—14. 1 Cor. 13, 8—10. Die monarchianische Gesinnung des Autors dieser polemischen Schrift zeigt das Anziehen von Joh. 14, 9. 10, 30.

1) Eus. h. e. IV, 27: *Καὶ ἃ μετὰ ταῦτα* — nach seinem apologet. *λόγος* und den 5 Büchern *πρὸς Ἕλληνας* — *συνέγραψε* (sc. Apolinarius) *κατὰ τῆς Φρυγῶν αἱρέσεως μετ' οὐ πολὺν καινοτομηθείσης χρόνον.* — Auch Serapion gedenkt der antimon. Schriften des Apolinarius bei Eus. h. e. V, 19: *πέπομφα ὑμῖν καὶ Κλαυδίου Ἀπολιναρίου τοῦ μακαριωτάτου γενομένου ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας ἐπισκόπου γράμματα* sc. gegen die sog. neue Prophetie.

einem Einschreiten veranlasste. Daher bleibt jene genauere Zeitbestimmung des Eusebius zunächst fraglich. Jedenfalls aber liegt keinerlei Anlass vor zu einem Zweifel, dass Euseb mit Recht die antimontanistische Polemik des Apolinarius der Anfangszeit des Montanismus zuweist, und ist dieser nicht Verfasser der ihm vielfach zugeschriebenen [1]) von Euseb in einigen Stücken mitgeteilten antimont. Schrift eines Anonymus [2]).

Einige Warscheinlichkeit spricht dafür, dass eine andere als des Apolinarius Stellung zum Montanismus die seines Zeitgenossen Melito von Sardes gewesen ist [3]). Zwar ist nicht einmal eine Beteiligung Melitos an den Verhandlungen in Angelegenheit der neuen Prophetie unzweideutig zu erweisen. Aber sollte in so unmittelbarer Nähe von ihrem Mittelpunkt eine Persönlichkeit von solcher Bedeutung [4]) die montanistische Bewegung unbeachtet gelassen haben? Die Titel mehrerer leider verlorener Schriften (Eus. IV, 26) Melitos weisen aber auch auf einen Zusammenhang mit der neuen Prophetie hin. Hierher wird man zälen dürfen die Werke (*τὰ*) *περὶ πολιτείας τῶν προφητῶν* [5]), *περὶ ἐκκλησίας* und *περὶ προφητείας* als

1) So noch von Hefele, Conciliengeschichte, Aufl. 2, Bd. 1, S. 83 f. Freiburg 1873. Schon Rufinus und Nicephorus IV, 23 haben Euseb so verstanden.

2) Die Worte, aus welchen man die Autorschaft des Apolinarius erschlossen hat, die aber deutlich das Gegenteil aussagen, lauten Eus. V, 16: *Πρὸς μὲν οὖν τὴν λεγομένην κατὰ Φρύγας αἵρεσιν ὅπλον ἰσχυρὸν καὶ ἀκαταγώνιστον ἐπὶ τῆς Ἱεραπόλεως τὸν Ἀπολινάριον — — ἄλλους τε σὺν αὐτῷ πλείους τῶν τηνικάδε λογίων ἀνδρῶν ἡ τῆς ἀληθείας ὑπέρμαχος ἀνέστη δύναμις, ἐξ ὧν καὶ ἡμῖν ἱστορίας πλείστη τις ὑπόθεσις καταλέλειπται.* — Schon der Abfassungszeit wegen kann Apolinarius nicht der Anonymus sein, denn dieser hat 13 Jare nach Maximillas, der letzten Prophetin, Tod geschrieben (Eus. V, 16, 19. V, 17, 4, vgl. auch das *φασί* V, 16, 15 und *ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων* V, 16, 22).

3) Vgl. darüber besonders Piper, Melito. Studien u. Kritiken 1838. I. S. 86—90.

4) Tertullian, der Montanist, beruft sich auf Melito gegenüber den Katholikern als einen der auch bei ihnen Anerkennung als Prophet geniesst, vgl. Hier. de vir. illustr. 24: Huius (Melitos) elegans et declamatorium ingenium laudans Tert. in VII libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano dicit a plerisque nostrorum prophetam putari.

5) So Heinichen zu Euseb. und Otto, Corpus apol. saec. sec. IX p. 388 nach Hier. de vir. ill. 24. Die andere Lesart *τὰ περὶ πολιτείας*

veranlasst durch die Ansprüche auf prophetische Autorität und die schismatischen Bestrebungen der Montanisten. Sie sind geschrieben inmitten einer Bewegung, die hervorgerufen war durch das Auftreten von Propheten, welche Erneuerung warhaft christlichen Wandels als ihr Ziel hinstellten, sich auf ihren und ihrer Anhänger Wandel als Zeugniss beriefen und zugleich behaupteten die höchste Vollendung der Prophetie zu repräsentiren und die ware Gemeinde Christi zu constituiren; und diese Schriften haben eben zu ihrem Objekt Prophetie, prophetischen Wandel und Kirche. — Eine entschiedene Zustimmung zu der neuen Prophetie können sie nicht enthalten haben [1]), denn nirgends, auch nicht in jener Berufung Tert.'s auf Melito nach Hier. de vir. ill. 24, findet sich ein Hinweis auf Melito als einen Anhänger der neuen Prophetie. Vielmehr spricht für seine Katholicität jene Anerkennung seiner prophetischen Gabe in katholischen Kreisen, ferner die Berufung des Polykrates auf ihn und zwar als auf einen Bischof der katholischen Kirche Kleinasiens [2]). Folglich muss seine Stellung eine im Wesentlichen gegensätzliche gewesen sein [3]); denn eine ganz unentschiedene ist so nahe dem Hauptherde der montanistischen Bewegung nicht denkbar. Zu den schroffsten Gegnern derselben wird er darum doch nicht gehört haben.

καὶ προφητῶν legte eine Beziehung zu der montanist. Bewegung noch mehr nahe.

1) Gegen Schwegler, der Montanismus u. s. w. S. 146. 171 Anm. 45.

2) Eus. h. e. V, 24: *καὶ Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον· ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται.* Die Bezeichnung *εὐνοῦχος* deutet noch auf keinen Montanismus. Das Wortspiel mit *ἐπισκοπήν* zeigt, dass er sein Bischofsamt in der Kirche bis zu seinem Tode verwaltet hat.

3) Selbst als eifriger Gegner hätte er wol jenes Lob von Tert. erhalten können, der ja auch den Miltiades rümt als ecclesiarum sophista und von ihm wie von Justin, Irenäus und Proklus sagt adv. Valent. 5: quos in omni opere fidei optaverim assequi. — Wenigstens als einen Gegner der durch Montan hervorgerufenen Bewegung darf man ihn behaupten. Ob er im Uebrigen selbst im weitern Sinn montanistischen Neigungen gehuldigt, muss dahin gestellt bleiben. Vgl. übrigens Melitos Urteil über das Christentum und die Blüte des römischen Staates Eus. h. e. IV, 26, 7. 8.

Eusebius hätte ihn sonst wol unter den Bestreitern des Montanismus erwänt. Vielleicht ist auch nicht one Beziehung zum Montanismus das von Euseb als *τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* citirte Werk Melitos. Da der Teufel mit der johanneischen Apokalypse als Schrift nichts zu tun hat, haben mit Recht schon Rufinus und Hieronymus an zwei verschiedene Werke gedacht. Anlass zu einer Schrift über die Apokalypse lag vor in der Bekämpfung derselben durch die sogenannten Aloger als eines nicht johanneischen Werkes. Hat dem entsprechend Melito die Autorschaft und den kanonischen Wert der Apokalypse behandelt, so ist er für sie eingetreten, wie das Schweigen des Euseb, dieses ihres eifrigen Gegners, hierüber beweist [1]). Was aber jene Gegnerschaft der Aloger [2]) gegen die Apokalypse hervorrief, das war vermutlich die Berufung auf sie von Seiten der Montanisten. In der Kirche behielt man aber trotz Ablehnung der neuen Prophetie doch Besonnenheit genug, vor dem entgegengesetzten Irrtum, der Verneinung aller Prophetie in neutestamentlicher Zeit, zu warnen.

Dies ist der auch von Irenäus eingenommene Standpunkt, dessen Bemerkungen uns jenen Gegensatz der Aloger zu den Montanisten zeigen. Zwar nennt er nirgends ausdrücklich die neue Prophetie. Aber er redet adv. haer. III, 11, 9 p. 473 s. ed. Stieren [3]) von solchen, welche in einem gegen eine Geistes-

---

1) Was hiernach warscheinlich ist wäre gewiss, wenn wir *τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* als Ein Werk anzusehen hätten — und die Analogie des oben erwänten Werkes Melitos *τὰ περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν*, welches Rufin auch für zwei verschiedene Schriften hielt (vgl. dagegen Vales. und Heinichen z. d. St.), liesse sich dafür anfüren — und vermittelst geringer Correktur *τὰ περὶ εὐαγγελίου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* lesen dürften. Aber alle Handschriften und Uebersetzungen lesen *διαβόλου*, und machen diese Annahme unmöglich.

2) Vgl. über sie die Literatur bei De Soyres a. a. O. S. 49 f.

3) Alii vero ut donum frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse volunt (lies: nolunt) propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia: similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Datur autem intelligi, quod huiusmodi ne-

ausgiessung in den letzten Tagen gerichteten Bestreben von der im Evangelium Johannis verheissenen Sendung des in alle Warheit leitenden Parakleten nichts wissen wollen, sondern zugleich das Evangelium und den prophetischen Geist verwerfen. Ihr Verfaren ist aber ein durchaus unglückliches, indem sie im Gegensatz zu falscher Prophetie [1]) überhaupt der Kirche jedwede Prophetengabe nehmen, so dass ihnen das Gleiche widerfärt wie denen, die um der Heuchler willen überhaupt die Kirche verlassen. Sie haben damit auch den Apostel Paulus verwor-

---

que apostolum (Paulum) recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec igitur omnia peccantes in spiritum Dei in irremissibile incidunt peccatum. Hi vero qui sunt a Valentino etc. — Ob hier Irenäus sich etwa an kleinasiatische Schriften z. B. Melitos anlehnt, ist nicht zu entscheiden.

[1]) Dass dies der Gedanke ist, stellt sich klar heraus durch die Parallelisirung mit den katharischen Schismatikern. Daher ist die nach Lückes Vorgang bereits von Ritschl a. a. O. S. 542 Anm. 1 als unerlässlich erkannte Correktur des volunt in nolunt durchaus geboten, vgl. bes. Zahn a. a. O. S. 72—85. So auch Lipsius, die Zeit des Irenäus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche, in Sybels Zeitschrift Bd. XXVIII S. 257; dagegen will er in „die Quellen der ältesten Ketzergeschichte“ Lpz. 1875 S, 214 Anm. 1 in den hier gleich den quidam Gnostici adv. haer. III, 11, 2 zwischen Marcion und Valentin eingereihten Gegnern der Prophetengabe die I, 30, 10 ff. charakterisirten Ophiten wiederfinden, volunt lesen und rückübersetzen *οἱ ψευδεῖς μὲν τοὺς προφήτας* (d. h. die alttestamentlichen) *εἶναι θέλουσιν*, welchem dann ihre gleiche Verwerfung der neutestamentlichen Prophetengabe an die Seite gestellt wäre. Aber abgesehen davon, dass hiermit der Gegenüberstellung von beiden Sätzen, dem *μέν* und *δέ*, nicht genügt wäre, begriffe sich die Parallelisirung mit den um der Heuchler willen die Kirche Verlassenden doch durchaus nur unter der Voraussetzung, dass Irenäus mit diesen Ophiten in der Verwerfung der alttestamentlichen Prophetie übereinstimme. Mit Recht hat daher auch Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theologie 1875 Heft 2 S. 302) Lipsius' Hypothese als nicht glücklich bezeichnet. Möller a. a. O. S. 759 Anm. hält die überlieferte Lesart fest und übersetzt: Sie behaupten (mit Recht) die Existenz der Pseudoprophetie (im Mont.), leugnen aber (mit Unrecht) das ware Urbild jener Carrikatur. — Die Beziehung der Stelle adv. haer. III, 11, 9 auf die Aloger wird zur Gewissheit durch ihre Vergleichung mit Epiphanius Panarion haer. 51, 35 II, p. 503 ed. Dindorf, Lps. 1859 (vgl. mit dieser letztern bes. die Rückübersetzung der Stelle des Irenäus bei Zahn a. a. O. S. 85.).

fen, der im 1. Corintherbrief von prophetisch Begabten mit Nachdruck redet. — Ist hier eine Nichtannahme der Apokalypse auch nicht mit dürren Worten ausgesagt, so liegt sie doch in der Verwerfung aller Prophetie in der christlichen Kirche, wie dies bestätigt wird durch die Erinnerung, dass auch Pauli Schriften für sie damit ihre Autorität verloren hätten, was voraussetzt, dass sie dies in Betreff der einem Andern (Johannes) zugeschriebenen Schriften selbst einräumten. — Die Argumentation selbst aber, deren sich Irenäus gegen diese extremen Gegner der Montanisten bedient, zeigt wie er mit ihnen einverstanden ist in der Ablehnung der zunächst bestrittenen Prophetie, sie für eine unberechtigte Anmassung hält, und man wird kaum an eine andere als die montanistische denken können. Man kann daher geneigt sein auch die Polemik gegen die Pseudopropheten adv. haer. IV, 33, 6. 7. [1]) (IV, 52. 53 ed. Harvey) als den Montanisten geltend anzusehen, zumal wegen der unmittelbar darauf folgenden Polemik gegen die Schismatiker, was einen Zusammenhang zwischen Pseudopropheten und Schismatikern in ähnlicher Weise nahe legt, wie die Bemerkung adv. haer. III, 11, 9; und zugleich pseudoprophetisch und schismatisch war ja der Montanismus. Doch treten die charakteristischen Eigentümlichkeiten der phrygischen Propheten an den hier befehdeten nicht hervor, das Zusammentreffen der diesen von Irenäus gemachten Vorwürfe mit den gegen jene von ihren Gegnern in Kleinasien erhobenen, kann daher auch durch die innere Verwandtschaft dieser Erscheinung mit jener (auch one,

---

1) § 6. Judicabit autem et pseudoprophetas, qui non accepta a Deo prophetica gratia, nec Deum timentes sed aut propter vanam gloriam aut ad quaestum aliquem aut et aliter secundum operationem mali spiritus fingunt se prophetare mentientes adversus Deum. — § 7. *Ἀναχρινεῖ δὲ (καὶ) τοὺς τὰ σχίσματα ἐργαζομένους κενοὺς ὄντας τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελὲς σκοποῦντας, ἀλλὰ μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας· καὶ διὰ μικρὰς καὶ τὰς ὑψούσας* (al. *τυχούσας*) *αἰτίας τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τέμνοντας καὶ διαιροῦντας καὶ ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἀναιροῦντας· τοὺς εἰρήνην λαλοῦντας καὶ πόλεμον ἐργαζομένους, ἀληθῶς διυλίζοντας τὸν κώνωπα, τὸν δὲ κάμηλον καταπίνοντας. Οὐδεμία δὲ τηλικαύτη δύναται πρὸς αὐτῶν κατόρθωσις γενέσθαι, ἡλίκη τοῦ σχίσματός ἐστιν ἡ βλάβη.* Judicabit autem et omnes eos, qui sunt extra veritatem id est qui sunt extra ecclesiam, ipse autem a nemine iudicabitur.

dass sie mit der Person Montans in Zusammenhang stände) hervorgerufen sein [1]). — Ein Anathema hat Irenäus über die Anhänger der neuen Prophetie nicht ausgesprochen. Er bestätigt auch, dass in der Kirche seiner Zeit noch charismatische Gaben vorhanden waren [2]).

Zu unmittelbarem persönlichen Eingreifen in die Angelegenheiten der neuen Prophetie gelangte Irenäus als Ueberbringer der Briefe, welche die gallischen Confessoren um 177 an den Bischof von Rom des Friedens der Kirche halber sandten [3]). Eusebius gibt diesen Briefen das Zeugniss vollkommener Orthodoxie, sie können demnach nicht sich auf die Seite der neuen Prophetie gestellt haben. Dagegen spricht auch das ganze Verhalten der Märtyrer: Dass Attalus den Alkibiades bewog seine asketische Lebensweise einzustellen Eus. V, 3, dass

---

[1]) Vgl. propter vanam gloriam mit *ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἀμέτρῳ φιλοπρωτείας* Eus. V, 16, ad quaestum aliquem mit *ὁ τὴν ϑωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος* Eus. V. 18, secundum operationem mali spiritus mit *ἐν πλάνης πνεύματι ὑπάρχοντι* V, 16. Doch stimmt die Bemerkung des Irenäus auch ganz mit der Schilderung des falschen Propheten im Pastor des Hermas, welcher *ὑψοῖ ἑαυτὸν καὶ ϑέλει πρωτοκαϑεδρίαν ἔχειν* mand. 11, 12, *μισϑοὺς λαμβάνει τῆς προφητείας* ib., *ὁ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι* 11, 3. — Ueber das Verhältniss des Hermas zum Montanismus s. Beil. 2. — Der auf Separatismus gerichteten Pseudopropheten gedenkt Irenäus auch IV, 26, 2 (IV, 40 ed. H.): Den Presbytern als den Inhabern der apostolischen Succession sei zu gehorchen; reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quocunque loco colligunt, suspectos habere, vel quasi haereticos et malae sententiae vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes.

[2]) Adv. haer. II, 32, 4 (bei Eus. V, 7, 4): *Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς. — Οὐκ ἔστιν ἀριϑμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν ἡ ἐκκλησία ἐπιτελεῖ.* Und V, 6, 1 (ib.): *καϑὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων* etc. Auch Harnack erklärt ihn deshalb für montanisirend. Z. f. K. G. III, 371 Anm. 2.

[3]) Eus. h. e. V, 3: *Οἱ κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφοὶ τὴν ἰδίαν κρίσιν καὶ περὶ τούτων* (sc. *Φρύγων*) *εὐλαβῆ καὶ ἀρϑοδοξοτάτην ὑποτάττουσιν, ἐκϑέμενοι καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωϑέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολὰς, ἃς ἐν δεσμοῖς ἔτι ὑπάρχοντες, τοῖς ἐπ' Ἀσίας καὶ Φρυγίας ἀδελφοῖς διεχάραξαν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἐλευϑέρῳ τῷ τότε Ῥωμαίων ἐπισκόπῳ τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες.*

sie die Gefallenen wieder annahmen Eus. V, 2. Da die Briefe aber abzielten auf den Frieden der Kirche, so muss — wie das ja Märtyrer als ihre besondere Aufgabe ansahen — ihr Streben ein vermittelndes gewesen sein, nur so war ein Friede zu erreichen [1]). Prophetische Gabe war ja auch in ihrer Mitte vertreten und ebenso strenge Askese (Eus. V, 3, 2).

Wärend man so fern vom eigentlichen Schauplatz der an Montan anknüpfenden Bewegung zu einer milden, relativ günstigen Beurteilung derselben geneigt war, wurde sie in Kleinasien von kirchlicher Seite auch dort entschieden bekämpft, wo man sich zu dem extremen Gegensatz der Aloger nicht fortreissen liess. — Miltiades verfasste gegen sie eine Schrift mit dem Nachweis *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* [2]). Er trat also hier entgegen der Behauptung von der Notwendigkeit eines Redens in der Ekstase bei einem Propheten. Damit könnte die Möglichkeit, dass ein Prophet in ekstatischem Zustande rede, noch immer zugestanden sein. Aber obwol die Montanisten die Ekstase als der Prophetie überhaupt eigentümlich behaupteten (s. u.), so doch nur zur Verteidigung des ekstatischen Redens ihrer Propheten, ja sie räumten selbst ein, dass für ihre Propheten die Ekstase eine besondere Bedeutung habe (Epiph. 48, 8), von ihnen in anderer Weise ein ekstatisches Reden gelte als von den übrigen. Sie sahen gerade hierin einen Vorzug ihrer Prophetie, one deshalb den andern Propheten die Prophetengabe abzusprechen. Miltiades hatte daher gegenüber den Montanisten nicht zu verteidigen, dass es auch solche Propheten gebe, die nicht in Ekstase redeten, sondern wenn er gegen das Reden im ekstatischen Zustand als Zeichen der Prophetie schrieb, kann er nur dies Reden überhaupt für die Propheten verneint, eben das ekstatische Reden der montanistischen Propheten als ein Zeichen von Pseudoprophetie erklärt haben [3]). Genaueres über ihren Inhalt ist

1) Vgl. Tert. adv. Prax. 1: (den römischen Bischof) ex ea agnitione (der der montanistischen Propheten) pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem. Doch redet hier ein Montanist.

2) Der Anonymus bei Euseb h. e. V, 17: *Ταῦτα εὑρὼν ἔν τινι συγγράμματι αὐτῶν ἐνισταμένων τῷ Μιλτιάδου τοῦ ἀδελφοῦ συγγράμματι, ἐν ᾧ ἀποδείκνυσι περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.*

3) Aenlich lautet der Titel der gegen den Gebrauch der Hostie

nicht bekannt [1]). Wir wissen nur, dass sie von montanistischer Seite eine schriftliche Entgegnung fand (s. S. 26 Anm. 2). — Die Nachricht über beide Schriften gibt das antimontanistische Werk eines Anonymus, aus welchem Euseb Bruchstücke mitteilt (hist. eccl. V, 16. 17).

Dies Werk bestand aus 3 Büchern. Der Widerlegung des montanistischen Irrtums geht im Anfang des ersten Buches (V, 16, 3—11) voraus die von Euseb mitgeteilte Geschichte der neuen Prophetie von Montans Auftreten bis zu seiner Verwerfung von Seiten der Kirche. Das zweite Buch weist ab in dem communicirten Bruchstück (V, 16, 12—19) die von den neuen Propheten, speciell von Maximilla gegen die Kirche erhobenen Beschwerden wegen Verwerfung des jetzt am Ende der Welt beim Nahen der letzten Trübsal sie heimsuchenden Geistes. Der Ausspruch Christi Matth. 23, 34 insbesondere, welchen die Montanisten nun in Erfüllung gehen sahen, stehe ausser aller Beziehung zu dieser neuen Prophetie [2]). Das dritte

---

gerichteten Schrift Leos, des russischen Metropol.: *Λόγος πρὸς λατίνους, ὅτι οὐ δεῖ τελεῖσθαι τὰ ἄζυμα.* Ebenso Canon 6 des Concils von Nicäa (bei Hefele, Conciliengesch. I S. 389): *Καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον.* Auch Eus. IV, 15, 8.

1) Irriger Weise ist von Vielen das von Euseb h. e. V, 17 aus dem Werk des Anonymus Mitgeteilte dem des Miltiades zugeschrieben worden (s. bei Otto corp. apol. IX p. 371 s.).

2) *Ἐπειδὰν τοίνυν καὶ προφητοφόντας ἡμᾶς ἀπεκάλουν, ὅτι μὴ τοὺς αὐτῶν προφήτας ἐδεξάμεθα· τούτους γὰρ εἶναι φασὶν, οὕσπερ ἐπηγγείλατο τῷ λαῷ πέμψαι ὁ κύριος, ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν πρὸς θεοῦ, ἔστι τις τούτων — —, ὅστις ὑπὸ Ἰουδαίων ἐδιώχθη, ἢ ὑπὸ παρανόμων ἀπεκτάνθη; οὐδείς· οὐδέ γέ τις αὐτῶν κρατηθεὶς ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀνεσταυρώθη; οὐ γαρ οὖν· οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἐν συναγωγαῖς Ἰουδαίων τῶν γυναικῶν τις ἐμαστιγώθη ποτὲ, ἢ ἐλιθοβολήθη. οὐδαμόσε οὐδαμῶς.* Es ist nicht zu verkennen die Beziehung auf Matth. 23, 34: *ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας — —, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε;* vgl. auch V. 37: *ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν.* — Diesen Zusammenhang hat Zeller übersehen, wenn er in seinen Tübinger Jahrbüchern 1842 S. 383 auch aus der Bemerkung des Anonymus, dass die Montanisten nicht von den Juden verfolgt worden seien, auf den judenchristlichen Charakter des Montanismus schliessen

Buch cp. 16, 20—17, 4, welches teilweise gegen eine antimontanistische Schrift gerichtet ist, zeigt, wie auch die montanistischen Märtyrer noch kein Beweis für die Warheit der neuen Prophetie seien, wol aber die ekstatische Art dieser Prophetie sie als im Widerspruch mit der waren Alten und Neuen Testaments erweise.

Das Werk ist gerichtet an Ἀπολινάριος Μαρκέλλος [1]). Der Name des Verfassers war offenbar Eusebius selbst unbekannt (s. o. S. 20 Anm. 2), doch muss er Presbyter oder Bischof gewesen sein (vgl. V, 16, 5 τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν), warscheinlich das Letztere, indem er sich mit Abircius und Zotikus gegenüber den Presbytern zu Ancyra zusammenfasst [2]). Der Verfasser bekennt im Eingang (προοιμιάζεται) schon mehrfach vom Adressaten zu einer derartigen Schrift aufgefordert worden zu

---

will. — Die Probe auf die Richtigkeit meiner Auffassung liefert Didymus de trin. III, 41, 3.

1) Bei der Seltenheit des Namens Abircius zumal in griechischen Landen ist an der Identität mit dem Abircius nicht zu zweifeln, dessen die griechischen Menologien als τοῦ ἁγίου καὶ ἰσαποστόλου Ἀβερκίου ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως, τοῦ θαυματούργου am 22. Oct. gedenken. Von Halloixius ist sein Leben im 2. Bd.: De illustribus Orientalis ecclesiae scriptoribus veröffentlicht. Ebenso bei Migne Bd. 115 unter den Werken des Simeon Metaphrastes. Diese vita lässt Abercius Bischof zu Hierapolis sein unter Markus Antoninus und Leucius Verus. Und zwar weist nicht blos der Eingang dieser Zeit den Abercius zu, sondern es wird von ihm berichtet wie er auf Bitten der Faustina ihre Tochter heilt. Diese Zeitbestimmung ist nun, wenn beide Abircius identisch sind, offenbar falsch (s. u.). Deshalb ist aber kein Grund zu bezweifeln, dass Abircius wirklich Bischof von Hierapolis war. Die Anrede ὦ μακάριε V, 16, 15 dürfte auch auf sein Bischofsamt deuten.

2) Hier. de vir. ill. cp. 39 T. II p. 653 ff. ed. Migne nennt Rhodon als den Verfasser: Miltiades, cuius Rhodon in opere quod adversus Montanum, Priscillam, Maximillamque composuit recordatur. Ebenso cp. 37: adv. Phrygas insigne opus. Es muss auffallen, dass hier Hieronymus besser unterrichtet sein soll, als Eusebius. Ein ander Mal catal. 40 vindicirt Hieronymus dasselbe Werk dem Apollonius. Dabei liegt nun offenbar eine Verwechslung vor mit dem bei Euseb gleich darauf folgenden Werk des Letzteren. So wird denn auch warscheinlich cp. 37 u. 39 eine Verwechslung statt haben mit dem unmittelbar vorhergehenden (V, 13) des Rhodon gegen Apelles. Das Werk des Anonymus ist später als Rhodon.

sein, es aber bisher unterlassen zu haben aus Furcht dem Worte des neuen Testamentes des Evangeliums etwas hinzuzufügen. Nun aber hat er geschrieben in Folge einer Disputation mit den Anhängern der neuen Prophetie zu Ancyra in Galatien und auf Bitte der dortigen Presbyter V, 16, 5. Ist er somit noch selbst der montanistischen Bewegung persönlich nahe gekommen, so liegt der Beginn derselben doch so weit zurück, dass bereits 13 Jare seit dem Tod der letzten Prophetin, der Maximilla, verflossen sind [1]). Daher ist er für die frühere Periode auf die Ueberlieferung angewiesen [2]), für deren Zuverlässigkeit in allen Stücken er selbst nicht einmal einzutreten wagt [3]). Doch erweckt dies Eingeständniss ein günstiges Vorurteil für die historische Gewissenhaftigkeit des Verfassers (gegen Ritschl S. 526). Teilweise mag er schriftlichen Quellen gefolgt sein, von welchen er auch den Ausdruck *φασί* recht wol gebrauchen konnte. Er wollte seine Zeitgenossen belehren, und das mündlich Ueberlieferte durfte diesen so gut wie ihm selbst schon bekannt sein. Auch ist er über manches in der Vergangenheit Liegende sehr speciell unterrichtet. Einige Berürungen mit Epiphanius (vgl. z. B. V, 17, 2 mit Epiph. haer. 48, 3)[4]) können auch nur zufällige oder durch Benutzung der Schrift des Anonymus durch Epiphanius entstanden sein. Gewiss ist, dass ihm sowol Sammlungen von Aussprüchen der neuen Propheten vorlagen [5]) wie auch eine zu ihrer Verteidigung verfasste Schrift (s. o).

Den Fragmenten aus der Schrift des Anonymus reiht Eu-

---

1) Eus. V, 16, 19: *Πλείω γὰρ ἢ τρισκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν ἐξ οὗ τετελεύτηκεν ἡ γυνή* (Maximilla). — Vgl. auch 16, 22: *ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων* gegenüber denen des Auftretens des Montanismus.

2) V, 16, 7: *Κώμη τις εἶναι λέγεται ——. ἔνθα φασίν.* 16, 13: *λέγονται.* 16, 14: *πολύς αἴρει λόγος.*

3) V, 16, 15: *Φασὶ γοῦν τοῦτο οὕτως γεγονέναι, ἀλλὰ μὴ ἄνευ τοῦ ἰδεῖν ἡμᾶς ἐπίστασθαί τι τῶν τοιούτων νομίζομεν. ἴσως μὲν γὰρ οὕτως, ἴσως δὲ οὐχ οὕτως τετελευτήκασιν* etc.

4) Mit Eus. V, 17, 4: *δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀπόστολος ἀξιοῖ,* vgl. die Forderung Epiph. 48, 2, die Montanisten sollten auch nach Maximilla noch Propheten aufweisen, *ἵνα μὴ ἀργήσῃ ἡ παρ' αὐτοῖς λεγομένη χάρις.*

5) Nur so erklärt sich seine genaue Kenntniss des Inhaltes der prophetischen Reden, wie diese sich z. B. V, 16, 9 kund gibt. Ebenso 16, 12. 17. 18.

sebius an auszugsweise Mitteilungen über ein antimontanistisches, seiner Meinung nach späteres, Werk des Apollonius, eines *ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεύς* [1]). Es ist geschrieben 40 Jare nach dem Auftreten der neuen Prophetie [2]). Apollonius versucht den Montanismus zu bestreiten einerseits durch den Nachweis, dass die — auch ihm schriftlich vorliegenden — Weissagungen seiner Propheten falsch seien, andererseits durch Charakterisirung des mit dem Anspruch auf Prophetentum unverträglichen Lebens seiner Häupter [3]). Nur aus den auf das letztere gerichteten Ausfürungen des Apollonius hat Euseb Bruchstücke aufbewart. Sie enthalten Mitteilungen über Montanus, die Prophetinnen und die montanistischen Confessoren Themison und Alexander. Die unfreundliche Charakteristik derselben berechtigt noch nicht den Angaben von vornherein alle Glaubwürdigkeit abzusprechen (so Ritschl S. 525 f.), aber zu beachten ist, dass bereits Tertullian alle Anschuldigungen des Apollonius zu widerlegen versucht hat [4]).

---

1) Vielfach hat man diesen Apollonius identificirt mit dem unter Commodus Märtyrer gewordenen (so schon Niceph. h. e. IV, 26). Es lassen sich aber hiefür keine Gründe beibringen, abgesehen davon, dass beide wesentlich der gleichen Zeit angehört zu haben scheinen. Eusebius selbst hat beide Personen unterschieden, ebenso Hieronymus im Catalogus. Der Märtyrer hatte seinen Wonsitz in Rom, scheint Mitglied des Senats gewesen zu sein (so Hier. catal. 40 u. Vales. zu Eus. V, 21, 4). Die Schrift des Apollonius dagegen — obwol hernach auch im Abendland bekannt, vgl. Tert.'s Entgegnung im 7. Buch de ecstasi nach Hier. catal. cp. 53 — zeigt ihren Verfasser in Kleinasien, vgl. bes. 18, 9 den Hinweis auf Vorgänge in Ephesus u. *τὸ τῆς Ἀσίας δημόσιον ἀρχεῖον* daselbst. So nennt auch der liber Praedestinatus den Apollonius Bischof von Ephesus (Apollonius Ephesiorum antistes cp. 26), vielleicht ein Schluss aus Eusebius.

2) Eus. V, 18, 12: *Ὁ δ' αὐτὸς οὗτος Ἀπολλώνιος κατὰ τὸ αὐτὸ σύγγραμμα ἱστορεῖ ὡς ἄρα τεσσαρακοστὸν ἐτύγχανεν ἔτος ἐπὶ τὴν τοῦ συγγράματος αὐτοῦ γραφὴν, ἐξ οὗ τῇ προσποιήτῳ αὐτοῦ προφητείᾳ ὁ Μοντανὸς ἐπικεχείρηκεν.*

3) Eus. V, 18, 1: *Ἀπολλώνιος — ἴδιον κατ' αὐτῶν πεποίηται σύγγραμμα, τὰς μὲν φερομένας αὐτῶν προφητείας ψευδεῖς οὔσας κατὰ λέξιν εὐθύνων, τὸν δὲ βίον τῶν τῆς αἱρέσεως ἀρχηγῶν ὁποῖός τις γέγονεν διαλέγχων.*

4) Hier. de vir. ill. cp. 40: Tert. sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit *περὶ ἐκστάσεως*, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia quae ille arguit conatur defendere.

Viel kürzer als über die Werke des Anonymus und des Apollonius sind die Notizen des Eusebius über das des Serapion, Bischofs von Antiochien[1]), V, 19. Es ist dies ein an Karikus und Pontius, kirchliche Männer, gerichtetes Schreiben[2]). Ihm waren beigelegt[3]): Die antimontanistischen Schriften des Claudius Apolinarius (s. o. S. 19 Anm. 1). Der Brief teilt mit die eigenen handschriftlichen Bemerkungen verschiedener Bischöfe[4]). Zweier davon gedenkt Euseb namentlich. Die erstere: *Αὐρήλιος Κυρήνιος μάρτυς ἐῤῥῶσθαι ὑμᾶς εὔχομαι*, muss einem Brief angehört haben, und zwar war sie eine *ὑποσημείωσις*. Dann dürfte der Autor des Briefs schwerlich Aurelius Kyrenius selbst sein, vielmehr wird es sich um ein Collektivschreiben mehrerer Personen handeln. Der andere genannte Unterzeichner ist *Αἴλιος Πούβλιος Ἰούλιος ἀπὸ Δεβελτοῦ κολωνίας τῆς Θράκης ἐπίσκοπος*. Er kann nicht leicht ein von Antiochien ausgegangenes Schreiben unterzeichnet haben; denn wie käme ein thrakischer[5]) Bischof nach Antiochien? Es lag hier also entweder dem Serapion das Ausschreiben einer Synode vor, wie deren in Angelegenheit des Montanismus viele in Kleinasien gehalten wurden Eus. h. e. V, 16, 10; oder es sind in der montanistischen Angelegenheit eingegangene Gutachten mit der Kirche Kleinasiens in Verbindung stehender Kirchen än-

---

Vgl. auch Tert. adv. Prax. 1, Praxeas habe falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando den römischen Bischof umgestimmt.

1) Serapion ist nach Eusebs Kirchengeschichte gleichzeitig mit Demetrius von Alexandrien und Viktor von Rom (V, 22), nach der Chronik fällt sein Amtsantritt in das Jar 2206 Abrahams Commodi XI, so auch Hieronymus, also 190 n. Chr. Vgl. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe. Kiel 1869. S. 172.

2) V, 19, 1: *ἐν ἰδίᾳ ἐπιστολῇ τῇ πρὸς Καρικὸν καὶ Πόντιον.* VI, 12, 1: *τὰ πρὸς Πόντιον καὶ Καρικὸν, ἐκκλησιαστικοὺς ἄνδρας.*

3) Eus. V, 19, 2: *Ὅπως δὲ καὶ τοῦτο ἴδητε, ὅτι τῆς — — ἐπικαλουμένης νέας προφητείας ἐβδέλυκται ἡ ἐνέργεια παρὰ πάσῃ τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι, πέπομφα ὑμῖν καὶ Κλαυδίου Ἀπολιναρίου — — γράμματα.* Das Perfekt in *πέπομφα* ist offenbar das in Briefen übliche.

4) Eus. h. e. V, 19, 3: *Ἐν ταύτῃ — — ἐπιστολῇ καὶ ὑποσημειώσεις φέρονται διαφόρων ἐπισκόπων, ὧν ὁ μέν τις ὧδέ πως ὑποσεσημείωται* etc. 19, 4: *Καὶ ἄλλων δὲ πλειόνων τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων συμψήφων τούτοις ἐν τοῖς δηλωθεῖσι γράμμασιν αὐτόγραφοι φέρονται σημειώσεις.*

5) Debeltus ist das heutige Burgas.

lich dem Schreiben der gallischen Märtyrer Eus. V, 3, 4. Uebrigens erfolgte die Bemerkung des Aelius Publius Julius zu einer Zeit, als bereits das Vorgehen des Sotas in Anchialus gegen Priskilla der Vergangenheit angehörte [1]).

In Bezug auf alle diese von Eusebius mitgeteilten für die Geschichte des Montanismus resp. seiner Bekämpfung urkundlichen Schriftstücke ist zu beachten, dass sich nicht bestimmen lässt in wie weit die offenbar besonders auf historische Notizen gerichtete Auswal des Eusebius nicht eine willkürliche vielleicht ungerechte gewesen, Andererseits hat A. Harnack [2]) bemerkt, dass Eusebius „als Historiker vielleicht nirgendwo mehr gesündigt" habe, als indem er „eine Sektenstiftung des Montanus an die Stelle eines Kampfes zweier Richtungen setze", von denen die ältere das Fortdauern göttlich giltiger Offenbarungen behaupte, wärend die jüngere siegreiche einen abgeschlossenen Kanon von Schriften des apostolischen Zeitalters zur Geltung bringe. Die nächste Aufgabe dieser Untersuchung ist die mit den phrygischen Propheten zusammenhängende Bewegung, und über diese orientirt Euseb. Aber es werden die von ihm gebotenen Nachrichten wie die der andern katholischen Schriftsteller darauf anzusehen sein, ob nicht, was sie als montanistisch darstellen, nur die verkümmerten Reste einer früher als die katholische zu Recht bestehenden Richtung sind, wodurch vielleicht Euseb absichtlich den Tatbestand zu verdunkeln sucht, und die Frage ist zu erörtern, ob nicht die in den Mitteilungen Eusebs behandelten Vorgänge nur Symptome waren einer das Leben der Kirche in seiner Tiefe bewegenden Krisis.

Von der katholischen Kirche bereits unterschieden zeigen den Montanismus die Akten des Pionius [3]) sofern sie auch

---

1) Die Bezeichnung des Sotas als *μακάριος* involvirt nicht, dass dieser bereits gestorben ist vgl. Eus. V, 16, 15: *ὦ μακάριε* (Anrede an den Adressaten) VI, 19, 18. VI, 11, 6 (*τὰ γράμματα ἀπέστειλα διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου*) und die von A. Harnack beigebrachten Stellen Ztschr. f. hist. Theol. 1874 S. 220 f. Dagegen weist das von ihm ausgesagte *ἠθέλησε* in die Vergangenheit zurück und zwar wie es scheint nicht die allernächste.

2) In Briegers Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 1879 Heft 3 S. 373.

3) Nach Euseb gehört das Martyrium des Pionius derselben Zeit an, wie das des Polycarp (IV, 15, 46): *Ἐν τῇ αὐτῇ δὲ περὶ αὐτοῦ*

unter den Genossen des Pionius eines Montanisten gedenken [1]). Doch wird auch nirgends eine derartige Zurückweisung der Gemeinschaft mit ihm angedeutet, wie sie der Anonymus von den Märtyrern in Apamea erzält (Eus. V, 16, 22), so entschieden sonst Pionius die Ausschliesslichkeit der katholischen Kirche

---

(sc. *Πολυκάρπου*) *γραφῇ καὶ ἄλλα μαρτύρια συνῆπτο κατὰ τὴν αὐτὴν Σμύρναν πεπραγμένα ὑπὸ τὴν αὐτὴν περίοδον τοῦ χρόνου τῆς τοῦ Πολυκάρπου μαρτυρίας — —. Τῶν γε μὴν τότε περιβόητος μάρτυς εἷς τις ἐγνωρίζετο Πιόνιος.* Sämmtliche Martyrien bieten die Zeit des Decius als Verfolgungszeit. Sind nun gerade diese chronologischen Angaben zu Anfang und Schluss solcher Akten höchst unzuverlässig, so wird doch auch in den Akten des Gordianus bereits gedacht (acta sanct. Febr. I, 44). Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte, Hann. 1877, S. 49 f. No. 28 hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Proclus et Quintilianus (= *Πρόκλος ὁ καὶ Κυϊντιλιανός*) der Akten warscheinlich der Quintilianus Cornelius Proclus ist, welcher unter Mark Aurel und Verus (zwischen 161 und 169) Prokonsul von Kleinasien war (Waddington, Fastes des provinces asiatiques, Paris 1872, p. 232 f.). Für die ursprüngliche Form der Akten halte ich die in den acta sanct. dem Metaphrasten zugeschriebene. Diese Akten geben sich als mit dem Martyrium gleichzeitig vgl. §. 1: vir apostolicus nostris temporibus fuit, §. 22: nos qui praesentes eramus. Dadurch ist jedoch noch nicht verbürgt, dass diese Akten, welche vielfach ihre Ursprünglichkeit verraten, in völlig unveränderter Form auf uns gekommen sind. Eine ungleich grössere Bearbeitung haben aber die Akten erfaren, von deren griechischem Text ich aus einem Codex der moskowischen Synodalbibliothek Nr. 184 nach Matthäi, gegenwärtig 183 fol. 100 ff. (mit einem Bildniss, den Flammentod des Pionius darstellend) eine Abschrift genommen habe. Sie bekunden schon durch die fast wörtliche Uebereinstimmung ihres Eingangs mit der Reproduction der Akten des Carpus, Papilus und ihrer Genossen durch den Metaphrasten (Migne 115 p. 105 ss.) diesen auch als ihren Verfasser. Der Prokonsul wird hier nur *Κυντιλιανός* genannt. An die Stelle der redenden Augenzeugen §. 22 ed. Boll. sind *ἄνδρες θεοφιλεῖς* getreten, wie überhaupt eine verallgemeinernde Umarbeitung jenes Textes hier vorliegt.

1) Acta Pionii bei Ruinart cp. 11 not. 36 (ed. 2. p. 145, ed. Galura I. p. 334): mulierem nomine Macedoniam (s. a. cp. 2), de carcere vico, sectae Phrygum. Dagegen richtiger Boll. §. 12 p. 44, Maced. ex vico Carena, et ex haeresi Phrygum quemdam, nomine Eutychianum. Cod. Mosqu. fol. 203: *Κὐτυχιανὸν τῆς αἱρέσεως ὄντα τῶν Φρυγῶν.*

betont (§. 9. 19). In den von Celsus erwänten Propheten [1]), welche als Wort Gottes, des Sones Gottes oder des hl. Geistes das bevorstehende Weltgericht verkünden, montanistische zu erblicken (so Ritschl S. 490), legt Inhalt wie Form gleich nahe, obschon die Manung dem zukünftigen Gericht zu entrinnen ja überhaupt den im Vordergrund stehenden Inhalt der christlichen Predigt bildete.

Neben den genannten Fragmenten teilt Eusebius noch einige Bruchstücke mit aus einem Dialog des Gajus, eines kirchlichen Mannes, mit dem Montanisten Proklus [2]). Unter Zephyrinus dem Bischof von Rom habe dieser Dialog stattgefunden, — eine Notiz, die Euseb offenbar einer deutlichen Angabe der Schrift selbst entnommen hat [3]). In den Fragmenten dieses Dialogs macht Gajus gegen den Montanismus die Autorität des röm. Stules geltend, indem er sich auf die Gründer der röm. Kirche, Petrus und Paulus, deren Grab sie in ihrer Mitte habe, beruft. Proklus stellt dem gegenüber die Autorität Kleinasiens — der Heimat des Montanismus — durch seine prophetisch begabten Kirchenlichter [4]). Gajus wirft ferner den Montanisten ihr *συντάττειν καινὰς γραφάς* (s. ob. S. 17 Anm. 1) vor. Endlich findet er Gelegenheit, von einer Apokalypse des Kerinth zu reden. Dies geschieht aber in einer Weise, welche die Vermutung wachruft, dass Gajus hierdurch die johanneische Apokalypse dem Kerinth zugeschrieben habe [5]), zu-

---

1) Orig. ctr. Celsum VII, 9. T. 20 p. 13 f. ed. Lommatzsch. — Nach Keim, Celsus' Wahres Wort, Zürich 1873, hat Celsus im J. 178 geschrieben.

2) Hist. eccl. II, 25. III, 28. 31. VI, 20.

3) Eher gehört dieser Vorfall der frühern als der spätern Periode von Zephyrin's Bischofszeit an, da in der Schrift Tertullians adv. Valentinianos cp. 5 seiner bereits gedacht wird als virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas, diese aber um 205—210 geschrieben zu sein scheint, vgl. meine Diss. „Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht" S. 51.

4) Vgl. „Die Schriften Tert.s" S. 88.

5) Vgl. III, 28, 2: *Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς* | Apoc. 1, 1 f.: *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ — — καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ*

mal, wenn man das Zeugniss des Dionysius vergleicht, dass einige *τῶν πρὸ ἡμῶν*, also kirchliche Männer, dies getan [1]). Hat diese Vermutung recht — zur Gewissheit wird sich in dieser Sache aber schwer gelangen lassen [2]) —, dann wäre von vornherein die Hypothese Ligthfoots abzuweisen, dass der Verfasser dieses Dialogs kein anderer sei als Hippolyt [3]). Wie in jenem Dialog zwischen Jason und Papiskus diese Personen fingirte Namen repräsentiren, so verhalte es sich auch mit dem Gajus und Proklus des von Euseb II, 25 u. s. w. citirten Dialogs. Wenn Ebed Jesu [4]) unter Hippolyts Werken capita adv. Gaium erwähne, so beruhe dies auf einer Verwechslung. Harnack hat schon bemerkt, wie diese interessante Hypothese

---

δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος, ἐπεισάγει λέγων, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν κτλ. Καὶ — ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς — — λέγει γίνεσθαι mit

τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ und

Apoc. 21, 1 f.: *Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν· — καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν — —, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς*, sowie Apoc. 20, 4: *Καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη.*

1) Eus. hist. eccl. VII, 25, 1 ff.: *Τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν — — πάντη τὸ βιβλίον — — ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες, ψεύδεσθαί τε τὴν ἐπιγραφήν. Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν· ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι —· Κήρινθον δὲ* (sc. sei ihr Verfasser) — — *ἀξιόπιστον ἐπιφημίσαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα. Τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν καὶ — — ἔσεσθαι ἐν σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις, καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾠήθη πορισεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς.*

2) Mit besonderer Bestimmtheit wird sie vertreten von Iwanzow-Platonow, Die Häresien und Schismata der ersten 3 christlichen Jarhunderte. Moskau 1877 (russisch).

3) Im Journal of Philology 1868 S. 98—112. Mir nur bekannt durch Harnack (Herzog-Plitt, Realenc. IV S. 805 f.).

4) Hippolyti opera cur. Fabricio, 1716, I. p. 224. (Assem. bibl. orient. III p. 15).

an der unzweifelhaften Historicität des Proklus (Tert. adv. Val. 5, Pseudotert. 7) scheitere [1]).

Zu den den Montanismus betreffenden Fragen scheint Hippolyt Stellung genommen zu haben zunächst in seinen Schriften *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* und *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* [2]). In der ersteren, welche zugleich beiden johanneischen Schriften, Evangelium und Apokalypse, gewidmet ist, wird es bei deren disparatem Inhalt um ihre Zugehörigkeit an Johannes und ihre kanonische Geltung sich gehandelt haben [3]). Hippolyt kann nur entschieden eingetreten sein für die Apokalypse, denn mehr als irgend ein anderer der alten Lehrer der Kirche beruft er sich auf sie und mit Vorliebe behandelt er eschatologische Themata [4]). Wie er so die schroffsten Gegner der Montanisten bekämpfte, so in der Schrift *περὶ χαρισμάτων* vermutlich die Montanisten selbst [5]). In der mit Unrecht dem Hippolyt zugeschriebenen fragmentarischen Abhandlung dieses Namens lassen sich keine Beziehungen auf den Montanismus nachweisen [6]). Dagegen dürfte vielleicht auf Hippolyt zurückzuführen sein, was sich bei Epiphanius findet haer. 48, 2—13. Epiphanius hat dort eine Quelle benutzt, welche wie die ausführliche Widerlegung einiger montanistischer Argumente z. B. der Berufung auf Gen. 2, 22 (vgl. Tertullian de anima 45. 11. 21 etc.) und Ps. 116, 11, warscheinlich auch Apg. 10, 10 zeigt, noch der Zeit des Kampfes entstammen muss. Die Uebereinstimmung

1) Vielleicht auch an de bapt. 1, de praescr. 33, adv. Val. 32. Dagegen, dass bei den capita adv. Gaium an eine Schrift gegen die Kainiten zu denken sei, hat sich besonders energisch erklärt Iwanzow-Platonow a. a. O. S. 153 ff.; sie gelte vielmehr der Gegnerschaft des Gajus gegen die Apokalypse. So schon Volkmar a. a. O. S. 69 f. Harnack ist unentschieden Realenc. III, 64.

2) Dass Hippolyt den Montanismus bestritten hat, meldet ausdrücklich Stephanus Gobarus bei Photius cod. 232: *τινὰς ὑπολήψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἱππόλυτος περὶ τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἱρέσεως.*

3) So auch Iwanzow-Plat. S. 166 f.

4) Vgl. Iwanzow-Platonow a. a. O. S. 155.

5) So auch Iwanzow-Platonow S. 169, der aber zugleich die sog. Aloger bekämpft sein lässt. Jacobi in Herzog-Plitt, Realenc. VI, 148 denkt an Gaben der Krankenheilung als Gegenstand der Schrift.

6) Hipp. ed. Fabr. 245 f.

von cap. 2 mit dem Anonymus bei Eusebius h. e. V, 17, 4 — hinsichtlich des seit Maximillas Tod bei den Montanisten nicht mehr vorhandenen prophetischen Charismas — gibt für die Bestimmung der Quelle keinen deutlichen Ausgangspunkt. Ebenso nicht das haer. 48, 3—10 stets wiederkehrende *ἐν ἀληθινῷ πνεύματι καὶ ἐῤῥωμένῃ διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ* verglichen mit dem *ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐῤῥωμένῳ νῷ* haer. 51, 35, da diese Verwandtschaft recht gut von Epiphanius herrüren kann [1]).

Hat Epiph. von cp. 2—13 (oder doch 2—10) Eine Quelle fortlaufend benutzt, so legte dieselbe dar, wie das Verlangen der neuen Prophetie, dass die Kirche ihre Charismen annehme (*ὅτι δεῖ ἡμᾶς τὰ χαρίσματα δέχεσθαι*), ein unberechtigtes sei. Die Kirche verwerfe die montanistischen Charismen, weil nicht ächt und war, wie dies die Geschichte bereits erwiesen habe cp. 2 und es besonders aus dem ekstatischen Charakter der neuen Prophetie hèrvorgehe im Gegensatz zu aller Prophetie Alten und Neuen Testaments von Mose bis zur Apokalypse cp. 3—10 p. 437, 2 [2]). Ueberhaupt stände im Widerspruch mit der Lehre Christi die Prophetie eines Montanus cp. 10, 11, wie einer Maximilla cp. 12, 13. Um die montanistischen Charismen und im Gegensatz dazu die waren prophetischen und apostolischen hat es sich also in dieser Schrift gehandelt. Sie muss ferner etwa der Zeit angehören, in welcher Hippolyt eine Schrift warscheinlich durchaus derartigen Inhalts schrieb. So ist es nicht unberechtigt in der Quelle des Epiphanius die Schrift des Hippolyt zu vermuten. Auch auf Hippolyt fürt zurück jene Auseinandersetzung des Epiphanius wie die über die Aloger, aber auf ein anderes Werk desselben, Iwanzow-Plato-

1) Für den Bericht über die Aloger haer. 51 hat Lipsius „Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte“ S. 110 durch Anschluss an des Petavius Emendation des *ἀνάληψιν* cp. 33 p. 500, 33 in *γέννησιν* und Beziehung der 93 Jare auf die Abfassungszeit der Apokalypse, die Hypothese, dass Epiphanius hier die Schrift des Hippolyt über Evang. und Apok. des Johannes benutzt habe, zu stützen gesucht. Hilgenfeld stimmt ihm bei a. a. O. S. 300. S. dag. u.

2) Cap. 3: *Συγκρίνοντες γὰρ τὰ παρ' αὐτῶν εἰρημένα καὶ τὰ κατὰ τὴν παλαιὰν διαθήκην καὶ καινὴν ἐν ἀληθείᾳ ὄντα καὶ ἐν ἀληθείᾳ γενόμενα καὶ πεπροφητευμένα δοκιμάσωμεν ποία προφητεία τυγχάνει, ποία δὲ ψευδοπροφητεία.*

now. Er vermutet nämlich, dass Hippolyt noch ein grösseres Werk geschrieben gegen ihm gleichzeitige Häresien, also gegen Noet, Theodot, die Aloger und die übrigen römischen Sekten gegen Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jarhunderts. „Hippolyt konnte anfänglich besondere Abhandlungen gegen Noetismus, Theodotianismus, Alogismus schreiben, und darauf alles wesentliche aus diesen Abhandlungen in einem grossen Werk vereinigen, welches die Hauptquelle für Epiphanius wurde im 1. Theil des 2. Buchs des Panarion, änlich wie im 1. Buch Irenäus für ihn die Hauptquelle bildete“ (a. a. O. S. 167 Anm. 76). Dafür liesse sich nicht nur geltend machen, dass es natürlicher ist, Epiphanius habe aus Einem Werk statt aus vielen geschöpft, sondern auch, dass wenigstens der Traktat gegen Noet Bestandteil eines grössern Werkes gewesen [1]). Doch kann dieser Traktat gegen Noet auch blos einem antimoniarchianischen Werk angehören [2]). Hat aber jene bis jetzt nicht ausreichend fundirte Vermutung Iwanzows Recht, dass Hippolyt eine derartige Schrift verfasst, dann gewinnt es um so mehr Warscheinlichkeit, dass wir in des Epiphanius Auseinandersetzungen Hippolyt vernehmen.

Jedenfalls als erwiesen kann angesehen werden, das Syntagma Hippolyts habe dem Panarion des Epiphanius, dem liber de haeresibus des Philaster und des Pseudotertullian

---

1) Dies beweist schon der Anfang der Schrift gegen Noet: *Ἕτεροί τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν, γενόμενοί τινος Νοήτου μαθηταί.* Aus § 2 dieses Traktats ist auf eine vorausgehende Bekämpfung der Theodotianer zu schliessen. Ebenso zeigt § 8, dass in demselben Traktat schon mehrere Häresien besprochen worden: *Ἐπειδὴ οὖν ἤδη καὶ ὁ Νόητος ἀνατέτραπται, ἐλθομεν ἐπὶ τὴν ἀληθείας ἀπόδειξιν, ἵνα συστήσωμεν τὴν ἀληθείαν καθ' ἧς πᾶσαι τοσαῦται αἱρέσεις γενέηνται.* Gelasius fürt eine Stelle § 17 dieses Traktats an als aus einer Schrift memoria haeresium Hipp.s entnommen vgl. Hipp. ed. Lagarde p. 90 f. mit 56, 2 — 57, 4. Iwanzow hält dieses antihäretische Werk für identisch mit dem sog. „kleinen Labyrinth,“ welches gegenüber den Philosophumenen, dem grossen Labyrinth, als kleines bezeichnet worden, sofern es die Irrgänge nur einiger Häresien dargelegt (a. a. O. S. 152 Anm. 46).

2) Diese Hypothese hatten Volkmar „Hippolytus und die römischen Zeitgenossen S. 165 und A. Harnack, Quellenkritik des Gnosticismus S. 183 aufgestellt, Zahn, Gött. gel. Anz. 1874 S. 1190 ff. begründet. Dagegen Jacobi in Herz.-Plitt, Realenc. VI p. 147.

(Victorin von Pettau) [1]), in den Partieen, in welchen sie übereinstimmen, zu Grunde gelegen [2]). Denn bei aller ihrer sonstigen grossen Verschiedenheit besprechen Epiphanius und Philastrius doch etwa 30 Häresien gemeinsam, diese aber fast durchweg in der gleichen Anordnung, und zwar sind dies dieselben Häresien, welche auch Pseudotertullian und zwar in derselben Reihenfolge bietet. An eine zufällige Uebereinstimmung ist daher nicht zu denken, es muss ein literarischer Zusammenhang statthaben. Und zwar muss eine gemeinsame Quelle zu Grunde liegen. Denn auch eine Benutzung des Epiphanius durch Philastrius oder umgekehrt — von vornherein chronologisch unwarscheinlich [3]) — ist ausgeschlossen, da was ihnen abgesehen von den auch durch Pseudotertullian erwänten Häresien gemeinsam ist, teils an verschiedenen Orten, teils mit ganz verschiedener Darstellung gegeben wird [4]). Aber auch Pseudotertullian kann nicht Quelle für Epiphanius und Philastrius sein, da sie in den Nachrichten über die betreffenden Häresien mehr Gemeinsames bieten als Pseudotertullian enthält. Epiphanius und Philastrius haben demnach ein häresiologisches Werk ausgeschrieben, welches in Bezug auf Zal und Ordnung der Häresien und Inhalt der Angaben mit Pseudotertullian übereinstimmt, der ein Auszug aus demselben ist. Dieses Werk muss aber dem Anfang des dritten Jarhunderts angehören, weil mit Noet die Zal der von ihm bestrittenen Häretiker abschliesst. Unzweifelhaft war es in griechischer Sprache abgefasst. Nun wissen wir aber durch das Zeugniss des Photius [5]), dass Hippolyt ein *σύνταγμα κατὰ*

---

1) Vgl. Iwanzow S. 246 f. Anm. 28. — Optatus von Mileve, De schismata Donat. I, 9 p. 8 ed. du Pin.

2) Vgl. den Nachweis bei Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865 und Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875 und Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Lpz. 1873 und Zeitschr. f. d. histor. Theologie 1874 S. 143—226.

3) Lipsius, Zur Quellenkritik S. 29—32.

4) Lipsius, Zur Quellenkritik S. 156. Harnack, Zeitschr. f. d. hist. Theol. S. 148.

5) Photius, Biblioth. cod. 121 (bei Lagarde, Hippolyti quae fer. omn. gr. S. 206): *Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Ἱππολύτου. — — ἦν δὲ τὸ*

αἱρέσεων geschrieben, welches ebenso wie jene Quelle des Epiphanius und Philaster 32 Häresien [1]) und zwar gleichfalls mit Dositheus beginnend und mit Noet schliessend erwänte. Da bleibt kein Zweifel mehr, dass wir wirklich in der Quelle jener spätern Häresiologen das Syntagma Hippolyts vor uns haben, also das Werk eines auch zur Beurteilung des Montanismus möglichst tüchtig ausgerüsteten Verfassers. Ganz genau zutreffend wird sich nun aber nicht bestimmen lassen wie viel von dem bei Philaster und Epiphanius Berichteten auf dies Syntagma zurückzufüren ist. Da die dogmatische Orthodoxie der Kataphryger von Philaster wie Epiphanius bezeugt wird in Uebereinstimmung mit Hippolyts Philosophumenen, so ist hierfür als Quelle das Syntagma anzusehen. Ebenso für den Vorwurf, die Montanisten schrieben ihren Propheten den Geist in höherem Grade als den Aposteln zu, welcher sich bei Pseudotertullian, Epiphanius, Philaster und den Philosophumenen Hippolyts findet. Warscheinlich gehört auch in das Syntagma der Epiphanius und Philastrius gemeinsame Bericht über Pepuza und dort gefeierte Mysterien Epiph. 48, 14. Phil. 49. Dagegen ist fraglich, ob auch die dem Montanismus Schuld gegebene Tötung eines Knaben zum gemeinsamen Opfermal, obwol Epiphanius und Philaster gemeinsam, auf das Syntagma Hippolyts zurückgeht. Denn in den sonstigen Resten der gleichzeitigen Literatur begegnen wir diesem Vorwurf noch nicht, auch Tertullian scheint ihn nicht zu kennen de ieiun. 13 [2]). (Doch vgl. Praedest. haer. 26). Von patripassianischen Kataphrygern kann in diesem Syntagma nicht die Rede gewesen sein, denn die Scheidung, welche Epiphanius haer. 49 zwischen den Montanisten macht, hat mit der von Pseudotertullian und den Philosophumenen berichteten nichts zu tun und Philaster weiss auch nichts von zweierlei Klassen von Montanisten [3]).

σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ, ἀρχὴν ποιούμενος Δοσιθεανούς καὶ μέχρι Νοητοῦ καὶ Νοητιανῶν διαλαμβάνον.

1) Dafür, dass auch die Quelle der spät. Häresiol. 32 Häresien aufzälte, vgl. Zahn, Gött. gel. Anz. 1874 S. 1190.

2) So auch Lipsius, Zur Quellenkritik S. 224.

3) Lipsius, Die Quellen u. s. w. S. 99 ff. glaubt aus Philaster cp. 51 mit Sicherheit nachweisen zu können, dass dessen Quelle auch von patripass. Montanisten berichtet habe. Aber haer. 51 steht zu dem Mon-

In seinen Philosophumenen geht Hippolyt nur kurz ein auf die Sekte der Kataphryger lib. VIII, 19 [1]) X, 25. 26. Nur ihre Ueberordnung ihrer Propheten und deren Schriften über die Apostel wirft er ihnen vor, sowie ihre Fastenordnungen. Es droht um diese Zeit keine eigentliche Gefar mehr von Seiten der Neuen Prophetie [2]).

Kurz zuvor aber hatte sie noch ihre glänzendste Eroberung gemacht durch den Uebertritt Tertullians zu ihr. Seine Schriften sind die Hauptquellen für die Kenntniss des Montanismus. Zwar auch in der montanistischen Periode seines Lebens widmet Tertullian seine literarische Tätigkeit [3]) in erster Stelle der Verteidigung der Kirche gegen die gnostische und monarchianische Alterirung ihres Dogmas unter nur gelegentlicher Bezugnahme auf die neue Prophetie [4]). Aber zugleich tritt er auch auf als literarischer Anwalt des Parakleten und seiner Disciplin. Das geschieht in milderer Weise in den Schriften de corona, de fuga, de exhortatione castitatis, schroffer in de monogamia, de ieiunio adversus psychicos und de pudicitia. Den Uebergang zu der letztern Classe von Schriften bildet de virginibus velandis, welches durch einen Streit veranlasst ist, der mit dem Bruch zwischen der montanistischen und antimontanistischen Partei Carthagos

---

tanismus in keinerlei Beziehung. Die Worte aestimant impartitam et separant se a catholica ecclesia propter illos suos pseudoprophetas sind vielmehr, wie die Vergleichung mit cp. 49 zeigt, ein sinnstörendes Einschiebsel aus diesem. Demgemäss finden sich diese Worte in der einzigen uns erhaltenen Handschrift nicht in cp. 51. Oehler hat die Bemerkung des Galeardus, welcher hierauf schon aufmerksam macht, cp. 51 No. c richtig abgedruckt, nichts destoweniger aber im Text das Einschiebsel nicht nur beibehalten, sondern auch den Text darnach umgestaltet.

1) Hippolyti refutationis omnium haeresium libr. X quae supersunt rec. Duncker et Schneidewin. Gottingae 1859, p. 436.

2) Lib. VIII, 19; *Ἱκανὰ μὲν οὖν καὶ τὰ περὶ τούτων εἰρημένα κρίνομεν, δι' ὀλίγων τὰ πολλὰ φλύαρα αὐτῶν βιβλία τε καὶ ἐπιχειρήματα πᾶσιν ἐπιδείξαντες ἀσθενῆ ὄντα καὶ μηδενὸς λόγου ἄξια.*

3) Ueber die Frage, welche von Tertullians Schriften der Zeit nach seiner Anerkennung des „Parakleten" angehören vgl. meine Arbeit, Die Schriften Tertullians u. s. w.

4) Adv. Marcionem I, 29. III, 24. IV, 22. de anima cp. 58. de resurrectione carnis 11. 63, adv. Valent. 5, adv. Praxean 1, 2, 8, 13, 30.

in engem Zusammenhang steht [1]). Schwer zu entscheiden ist, ob jene schroff antikirchlichen Schriften — zu denen noch die 7 Bücher de ecstasi kommen [2]) — den antignostischen der Jare 206—211 vorangehen oder nachfolgen [3]). In Bezug auf de pudicitia scheint allerdings die Hypothese Harnacks, der sie durch die von Callist introducirte laxere Bussdisciplin veranlasst sieht, das Richtige getroffen zu haben [4]). Gegen die Versetzung auch der Schriften de monogamia und de ieiunio in diese spätere Zeit

---

1) Gegen Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877 S. 200 Anm. 1 vgl. den Verf. a. a. O. S. 54. 73 ff.

2) Hier. de vir. ill. cp. 24. 40 und cp. 53: — specialiter autem adv. ecclesiam texuit volumina de pudicitia', de persecutione, de ieiuniis, de monogamia, de ecstasi libros sex, et septimum, quem adversus Apollonium composuit.

3) Für das Erstere entscheiden sich Nösselt, De vera aetate ac doctrina scriptorum Tert. § 40. 45; Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae, Gottingae 1852 p. 52 ss.; Ritschl, Altkath. Kirche (2. A.) S. 548; Gottwald, De montanismo Tert. Wrat. 1863 58 ss.; Böhringer, Die Kirche Christi u. s. w. Zürich 1863 S. 419. 485, und der Verf. a. a. O. S. 61—66. Für die Abfassung der antikatholischen nach den antignostischen sind eingetreten Hesselberg, Tertullians Lehre I. Dorpat 1848, S. 85—95 u. 127 ff.; Hauck a. a. O. S. 391; Harnack in Briegers Zeitschrift f. Kirchengesch. II S. 581 f.; H. Lüdemann in Zarnckes Centralblatt 1878 S. 1336 ff.

4) A. a. O. S. 582. Wenn ich der nahe liegenden Versuchung widerstanden, unter dem de pud. 1 erwänten pontifex maximus den Bischof Callist zu verstehen, so geschah es weil mir dessen Nachlassen in der Disciplin weiter zu gehen schien als das von Tertullian gerügte. Tertullian tadelt de pud. die Wiederannahme der moechi et fornicatores und beruft sich auf die allgemeine Verweigerung der Wiederannahme von Abgefallenen und Totschlägern, Hippolyt berichtet dagegen von Kallist (Philosoph. IX, 12 cp. 458) *πρῶτος τὰ πρὸς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.* Harnack bemerkt, dass Hippolyt es schwerlich übergangen hätte, wenn schon Zephyrinus ähnliche Indulgenzen gewärt. Sicher ist der Schluss nicht da nach derselben Stelle Hippolyts unter Kallist es zuerst bigame und trigame Bischöfe, Presbyter und Diakone gab, wärend doch Tert. mon. 12 (quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo) auch solcher gedacht wird, one es als absolute Neuerung zu bezeichnen. Immerhin aber legen die Worte *τὰ πρὸς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε* nahe, dass hier nicht eine Erweiterung der schon früher auch Unkeuschen gewärten Sündenvergebung auf Abgefallene und Mörder gemeint ist.

erheben sich aber gewichtige Bedenken, so sehr sich auch manches dafür geltend machen lässt [1]). Ist es schwer denkbar, dass Tertullian in der Weise für die Kirche eintreten konnte, wie dies in den antignostischen Schriften geschieht, nachdem er so schroff, ja gehässig (in de ieiunio) sie bekämpft [2]), so bleibt an-

---

1) Für entschieden widerlegt kann ich meine a. a. O. S. 61—66 hervorgehobenen Bedenken durch die dagegen vorgebrachten Argumente noch nicht halten. Mit Recht hat allerdings Harnack a. a. O. S. 582 auf die Stelle de monog. 3 als eine nicht zu übergehende hingewiesen, indem hier gesagt ist, von der gegenwärtigen Zeit gelte noch mehr als der der Abfassung des 1. Korintherbriefs tempus in collecto est „annis circiter CLX exinde productis. Ich hatte mich gegenüber dieser seit Pamelius oft zur chronologischen Bestimmung von de monog. herangezogenen Stelle zu schnell beruhigt, teils bei der Erwägung, dass sich einerseits nicht feststellen lasse, wann Tertullian den 1. Korintherbrief geschrieben glaube, und andererseits dass Tertullian bei den änlichen chronologischen Bemerkungen ad nat. I cp. 7 und 9 sich offenbar der grössten Ungenauigkeit schuldig macht, indem er seit Christi Geburt adv. Nat. I, 7 noch nicht 250 Jare (aetati nostrae nondum anni CCL), ib. cp. 9 sogar noch nicht 300 Jare (aetatis nostrae nondum anni trecenti) verflossen behauptet. Aber Harnack hat richtig gesehen, dass de mon. 3 Tertullian eine relativ (freilich auch nur dies, wie das circiter beweist vgl. Hess. S. 89) genaue chronologische Angabe zu machen beabsichtigt und dass er eine bestimmte Vorstellung über die Abfassungszeit des 1. Korintherbriefs gehabt haben muss. Es ist auch warscheinlich, dass er diese Zeit nicht vor 55 ansetzte. Aber stets bleibt eine Angabe, dass vor so und so langer Zeit etwas geschehen sei, bei grösseren Zalen von zweifelhaftem Wert. Immerhin macht sie an und für sich geneigt, de monog. der Zeit Caracallas zuzuweisen. — Schon bei Abfassung meiner Dissertation hätte ich de monog. und de ieiun. in dieser Zeit geschrieben angenommen, wenn mir möglich gewesen wäre, sie für später als de pudic. zu halten und für durch Fortsetzung jenes auf Anlass des römischen Edictes entstandenen Streites hervorgerufen. Lüdemann hat dieser Ansicht Haucks zugestimmt. Dagegen erkennt Harnack die Priorität von de pudicitia an, und das von mir a. a. O. Beigebrachte scheint mir noch heute hiefür entscheidend.

2) Dahin gehört die Beurteilung des Martyrs Pristinus de iei. 12. Doch scheint dieser nicht als Blutzeuge gestorben zu sein, denn nicht in ipsa negatione discessit (Oehler) lautet die handschriftliche Ueberlieferung, sondern in ipsa neg. digessit (hat verdaut): zufolge der Ueberfütterung durch die Katholiker war er auf der Folter so in Anspruch durch die Verdauung genommen, dass er nicht bekennen konnte. Am meisten

dererseits die Schwierigkeit zu erklären, wie Tertullian nach eingetretenem Bruch mit der Kirche erst nach einer Reihe von Jaren zu einer auch literarischen Verteidigung der Neuen Prophetie und ihrer Disciplin schreiten konnte, wärend doch dies Gegenstand eifriger Controverse war (adv. Marc. IV, 22, adv. Prax. 1). Mir scheint daher diese Frage noch ihrer endlichen Entscheidung zu harren; ihre Beantwortung ist wichtig für die Geschichte des Montanismus in Afrika. — Andererseits darf es als festgestellt angesehen werden, dass die den Montanismus in milderer Form vertretenden Schriften der ersten Zeit nach Tertullians Anerkennung der neuen Prophetie angehören [1]).

---

spricht das ganze 17. cap. mit dem Vorwurf auch gegen die Weise der Feiern bei den Katholikern dagegen, dass de ieiun. vor den grossen antignostischen Werken geschrieben sei (apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis iacet. Sed maioris est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt. — Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur. Quis sanctior inter vos nisi convivandi frequentior, nisi obsonandi pollucibilior, nisi calicibus instructior? Merito homines solius animae et carnis spiritalia recusatis). — Schon mehrfach ist auf den Gebrauch der Bezeichnung psychici für die Katholiker bei Tertullian aufmerksam gemacht worden, sofern dieselbe ein weiter fortgeschrittenes Stadium des Tertullianischen Montanismus kennzeichne (vgl. Hess. a. a. O. S. 86, Uhlhorn S. 52). Sie findet sich auch in dogmatischen Schriften (Uhlh. a. a. O.). Lüdemann hat nun (a. a. O. S. 1337) den Unterschied betont, der sich in dieser Hinsicht auch in den dogmatischen Schriften geltend mache, sofern sie sich nicht adv. Mrc. I, III, 24 de anima und de res. carn. finde, wol aber adv. Mrc. IV, V (wo sie aber tatsächlich nicht vorhanden ist, auch nicht cp. 8) und adv. Praxean, vgl. dafür bereits meine Dissertation „Die Schriften Tertullians“ S. 62. Gewärt diese Beobachtung auch keinen sicheren Schluss, zumal adv. Mrc. 1, 29 wenigstens von der spiritalis ratio paracleto auctore redet, so spricht doch auch sie für ein Voraufgehen der meisten antignostischen Schriften vor den eigentlich antikatholischen. Die ersten Bücher de ecstasi dürften auch dann vor adv. Mrc. IV, 22 geschrieben sein (so auch Lüdemann, anders wol Harnack S. 583).

1) Gegen Kellner, Tüb. Quartalschrift 1871 S. 603 ff. und der Katholik 1879 S. 567. 583. 588 f., welcher de corona und de virg. vel. erst nach den meisten antignostischen Werken folgen lässt vgl. „die Schriften Tertullians“ S. 67 ff. — Es ist demnach erwiesen, dass die schroffe Stellung Tertullians gegen die Kirche nicht sofort mit der Anerkennung des Parakleten erfolgte. Andererseits steht aber auch fest, dass vor de

Da unter allen erhaltenen Quellen die montanistischen Schriften Tertullians weitaus die ausfürlichsten sind, wird es von entscheidender Wichtigkeit sein, ob man Tertullian als genuinen Vertreter des Montanismus ansehen darf [1]). Tertullian wollte jedenfalls echter Montanist sein, mit der Anerkennung des Parakleten hat er auch dessen Disciplin überkommen [2]), und das dem Montanismus Schuld gegebene, welchem er nicht zustimmen konnte, hat er als unwaren Vorwurf abgewiesen (Hier. catal. 40). Alle die von den gleichzeitigen Bestreitern der neuen Prophetie an dieser gerügten charakteristischen Merkmale: ihre ekstatische Form, ihr gesetzliches Fasten, die Forderung der Monogamie hat Tertullian eingehend als warhaft christlich zu erweisen gesucht. Auch die Lehre vom Parakleten hat unzweifelhaft Tertullian überkommen (vgl. Didymus de trin. III, 41, 1). Man wird daher Tertullian nicht abweisen können als Repräsentanten der neuen Prophetie [3]). Nur dass in jedem einzelnen Punkt der Untersuchung die Probe hierauf zu machen ist. Er ist nicht nur der theologische Verteidiger des Montanismus, sondern auch einer bereits weitern Entwicklung der katholischen Kirche angehörig, als der zu der Zeit der Entstehung des Montanismus. Daher ist man von vornherein gewiss bei ihm auch Elementen zu begegnen, welche dem ursprünglichen Montanismus noch fremd sind.

Die sog. neue Prophetie zu bekämpfen hatte Clemens Alexandrinus beschlossen [4]); ob dies zur Ausfürung gekommen, bleibt dahingestellt.

---

anima diese Stellung durch Aufhebung der gottesdienstlichen Gemeinschaft eine andere geworden war. Daraus ergibt sich einerseits die psychologische Warscheinlichkeit, dass später Tertullians Stellung zur Kirche noch feindseliger geworden, sowie andererseits, dass auch schon vor de anima antikatholische Schriften von schrofferem Charakter als de cor., de virg. vel., de exhort. cast. nicht befremden könnten.

1) Dagegen haben Einspruch erhoben Georgii und Hauber (s. o.); teilweise änlich Harnack in Briegers Zeitsch. f. Kircheng. 1879 S. 407.

2) De ieiun. 13: Hunc (Paracletum) qui recipimus necessario et quae tum constituit observamus.

3) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 512: „Der Widerspruch findet nicht zwischen Tertullian und dem Montanismus statt, sondern fällt in Tertullian selbst hinein.“ Aenlich meint es wol auch Harnack.

4) Strom. IV, 13, 93 T. II p. 369 ed. Dindorf. Oxf. 1869: *ἀλλὰ καὶ οἱ Φρύγες· ἤδη γὰρ καὶ οὗτοι τοὺς τῇ νέᾳ προφητείᾳ μὴ προσέχοντας ψυ-*

Einer alten der Blütezeit des Montanismus angehörigen Quelle muss aber entnommen sein was Didymus bietet [1]). Die ganze Darstellung verrät genaue Bekanntschaft mit dem Montanismus, gründet sich somit unzweifelhaft auf ein älteres montanistisches oder höchst warscheinlich antimontanistisches Werk. Nur so kann Didymus wissen, dass die Montanisten ihre monarchianische Lehre durch Berufung auf Joh. 14, 9 u. s. w. stützten (§ 1) und mit dem Hinweis auf 1. Cor. 13, 8—10 und Joh. 14, 18. 16, 12—14 die höhere Offenbarung des Parakleten verteidigten (§ 2). Zugleich ist die Darstellung von späteren Verunglimpfungen im Wesentlichen frei. Näheres ergibt sich auch nicht aus der interessanten Ergänzung, welche die Nachricht § 3 S. 988, dass die Montanisten sich auf Matth. 23, 34 berufen haben zu den Worten des Anonymus Eus. V, 16, 12, welche dasselbe erschliessen lassen, bietet [2]). Dagegen liegt eine wirkliche Aenlichkeit der von Didymus § 3 abgewiesenen Berufung der Montanisten auf alt- und neutestamentlichen Prophetinnen mit den Angaben bei Epiph. 49, 2 vor. Ebenso stimmen auch die Angaben über die grössere Offenbarung in Montanus mit Epiph. 48, 8, Philastr. 49, Pseudotert. 21, also Hipp.'s Syntagma. Die Mitteilung über Bücher der Prophetinnen [3]) und über den Monarchianismus berürt sich mit Hipp. Philos. VIII, 19. X, 26. Dass gerade der Monarchianismus von Didymus hervorgehoben wurde, lag in der Tendenz seines Werkes. Die Quelle des Didymus trägt durchaus den Charakter der Zuverlässigkeit. Die ihr stets widerfarene Geringschätzung war eine unverdiente. Sie orientirt noch ferner über einen Ausspruch und die Person Montans und über die Verteidigung der neuen Prophetie von Seiten ihrer Anhänger (s. o.).

χιλιονὺς καλοῦσι, πρὸς οὓς ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα. — Str. VII, 18, 108 gedenkt er ihrer unter den Häretikern.

1) De trinitate III cp. 41 (Migne 39 p. 984 ss.). —

2) Didymus hat sicher seine Angabe nicht durch einen Schluss aus Eus. V, 16, 12 gewonnen, da ja selbst einem Hefele (Kirchenlex. 256) und Zeller das richtige Verständniss jener Stelle entgangen ist. — Die Weise der Bestreitung jener montanistischen Behauptung beim Anonymus und Didymus ist eine ganz verschiedene. Irgend eine indirekte Beziehung beider zu einander ist jedoch nicht unwarscheinlich.

3) Leider ist gerade an der wichtigsten Stelle die Handschrift unleserlich.

Auch Origines sah sich veranlasst gelegentlich gegen die Montanisten zu polemisiren [1]). Wärend er noch sich nicht entscheidet, ob er sie unter die Schismatiker zälen soll oder die Häretiker [2]), kann sein jüngerer Freund Firmilian in seinem Brief an Cyprian [3]) schon berichten von der Gleichstellung des Montanismus mit anderen Häresien von Seiten der Kirche durch Wiederholung der Taufe an seinen Anhängern trotz ihrer dogmatischen Rechtgläubigkeit. Dass dies jedoch nicht allgemeine Regel war, zeigt Dionys von Alex., der sich in entgegengesetztem Sinn ausspricht [4]). Firmilian hat noch einer jüngern dem Montanismus verwandten Erscheinung zu gedenken, die eine Zeit lang Eingang auch in grosskirchlichen Kreisen Kleinasiens gefunden. Ueber die Entwicklung des Montanismus, wie es scheint in Rom, bringt einige Kenntniss die ergänzende Bemerkung Pseudotertullians zu seinem Auszug aus dem Syntagma Hippolyts von den beiden christologischen montanistischen Parteien, der kata Proclum und der kata Aeschinem [5]).

Eusebius sieht in der neuen Prophetie eine Häresie und daher ein Werk des Teufels V, 14. Es muss Euseb ein verhältnissmässig reiches Material für den Montanismus zu Gebote gestanden haben. Warscheinlich hat er es der von dem Bischof Alexander zu Jerusalem gesammelten Bibliothek entnommen VI, 21, 1. Buch V cp. 16—19 bietet er Auszüge aus den Schriften eines Anonymus, des Apollonius und des Serapion (s. o.), ebenso gibt er Nachrichten über auf die neue Prophetie oder verwandte Erscheinungen bezügliche Schreiben des Dionys von Ko-

1) Catenae in Pauli ep. ad Cor. ed. Cramer, Oxonii 1841, p. 279. Origines bestreitet die Berechtigung der montanistischen Prophetinnen, in der Gemeinde weissagend aufzutreten. — Ich verdanke diese Notiz meinem Lehrer und Freunde Prof. Zahn.

2) In Titum IV, 696 de la Rue: Requisiverunt sane quidam, utrum haeresim an schisma oporteat vocari eos qui Cataphrygae nominantur, observantes falsos prophetas et dicentes: Ne accedas ad me quoniam mundus sum; non enim accepi uxorem, nec est sepulcrum patens guttur meum, sed sum Nazarenus Dei non bibens vinum sicut illi.

3) Cypriani opera ed. Hartel, Vind. 1871, T. II cp. 75, cp. 7. 10.

4) Basilius ep. II, 188 ad Amph. (M. 32, p. 664 f.)

5) Adv. omnes haereses cp. 21. Bekanntlich weisen alle andern Pseudotert. cp. 7. 8 eigentümlichen Namen: Blastus, Proklus, Praxeas auf Rom, also warscheinlich auch Aeschines. Anders Hesselberg S. 71.

rinth, des Apolinarius, der lugdun. Märtyrer, des Gajus (s. alle oben). Leider hat er für die Erkenntniss der Tendenzen des Montanismus nur wenig beigebracht, auch lässt seine Darstellung deutlich erkennen, wie er dieser Erscheinung mit tiefer Abneigung begegnet. Daher hat schon seine Auswal des Stoffes das berechtigte Vorurteil der Parteilichkeit gegen sich (s. im Uebrigen oben). Aber auch in der Schilderung der mit Montan zusammenhängenden Bewegung wird er ungerecht. Bei der Reichhaltigkeit gleichzeitiger Quellen, die er eingesehen, musste er z. B. sich objectiv urteilend davon überzeugen, dass Montanus nicht für den Parakleten ausgegeben worden. — Den Anklang, welchen der Montanismus vorübergehend in der Kirche gefunden, erklärt Euseb aus den in der Kirche damals noch reichlich vorhandenen charismatischen Wundergaben [1]). Darüber aber in wie weit ein Zusammenhang besteht zwischen Montanismus und den prophetischen Charismen der Kirche gibt er keinen Aufschluss. — Auch über die Gestalt des Montanismus zu seiner Zeit berichtet Eusebius nichts.

Pacian, Bischof von Barcellona, hat seine Angaben über den Montanismus fast vollständig Victorin von Pettau (Pseudotert.) entnommen [2]), nur dass er das dort Mitgeteilte verwirrt. Eigentümlich ist ihm kaum noch etwas Anderes als eine Angabe über die Beziehung der Montanisten zu den Akten des Leucius [3]). Ihr Wert wird zwar durch das noch controllirbare Verfaren Pacians mit der genannten Quelle bedenklich, auch begegnet gerade bei der Partei des Proklus eine entwickeltere Trinitätslehre, als

---

1) V, 3, 4: *Πλεῖσται γὰρ οὖν καὶ ἄλλαι παραδοξοποῖαι τοῦ θείου χαρίσματος εἰςέτι τότε κατὰ διαφόρους ἐκκλησίας ἐκτελούμεναι, πίστιν παρὰ πολλοῖς τοῦ κακείνους προφητεύειν παρεῖχον.*. Vgl. 5, 7.

2) Gallandi bibl. vet. patrum, VII p. 257: Et primum hi (die Mont.) plurimis nituntur auctoribus: nam puto et Graecus Blastus ipsorum est: Theodotus quoque et Praxeas vestros aliquando docuere: ipsi illi Phryges nobiliores, qui se animatos mentiuntur a Leucio, se institutos a Proculo gloriantur: Montanum et Priscillam et Maximillam secuti, quam multiplices controversias exciterunt de paschali die, de paracleto, de apostolis, de prophetis, multaque alia sicut et hoc de catholico nomine, de venia paenitentiae. Hiermit ist zu vergl. Pseudotert. 21—25. Schon Lipsius, die Quellen u. s. w. S. 142 hat, wie ich sehe, hierauf aufmerksam gemacht.

3) Vgl. hierzu Zahn, Acta Joannis, Erl. 1880 S. LXV f.

sie den Akten des Leucius eignet [1]); aber doch wird hier nicht blos ein subjektiver Schluss des Pacian aus der innern Verwandtschaft des Montanismus und jener Akten vorliegen, sondern eine irgendwie ihm gewordene Kunde.

In seinem Catalogus bringt Hieronymus einige nicht unwichtige, wie es aber scheint nur Euseb und Tertullian entnommene, Mitteilungen [2]). So kommt er auch bei vielfacher Gelegenheit auf den Montanismus zu sprechen, meist jedoch, one Neues zu berichten [3]). Nicht zu übersehen sind aber die Angaben in der dem Montanismus gewidmeten ep. 41, welche zum Teil in überraschender Weise mit Didymus übereinstimmen, one jedoch ihm entnommen sein zu können [4]).

---

1) Vgl. Zahn, Acta Joannis S. LXVI Anm. 4.

2) Cp. 24. 26. 37. 39. 40. 41. 53. Seine Angabe cp. 40, dass Apollonius berichtet habe, Montan und seine Prophetinnen hätten sich erhängt, beruht evident auf einer Verwechslung mit dem Anonymus. Dadurch verliert auch seine Angabe, dass Rhodon jener Anonymus sei cp. 37. 40, ihre Bedeutung, vgl. Tillemont II, 715 (s. o.).

3) Besonders liebt Hieronymus zu Beginn seiner Commentare gegen das ekstatische Reden der montanistischen Propheten zu eifern: Proleg. in Jesai. IV, 3 (ed. Vallarsi): Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent quid loquerentur. Ebenso IV p. 374 s., VI p. 535 (Prol. in Naum), p. 589 (Prol. in Abac.), VII p. 589. — Die Angabe ep. 133 cp. 4, I p. 1031: Montanus immundi spiritus praedicator multas ecclesias per Priscam et Maximillam nobiles et opulentas feminas primum auro corrupit, deinde haeresi polluit beruht auf Eus. V, 18.

4) Ad. Marcellam I p. 188 ss. Ein Montanist hatte die Marcella durch Stellen aus dem Evang. Joh. zu überzeugen gesucht. Hier. erklärt jene Verheissungen durch das Pfingstfest erfüllt. Uebrigens verwerfe die Kirche nicht die neutest. Prophetie überhaupt, sondern nur die schriftwidrige. Sicher hat er positiven Anlass, der mont. Berufung auf die Töchter des Philippus, Agabus, 1 Cor. 12, 28, Paulus zu begegnen (vgl. dazu Epiph. haer. 48, 8. Did. trin. III, 41). Die Montanisten lehren, fährt H. fort, sabellianisch nur Eine Person in Gott, verwerfen die 2. Ehe. Seine Angaben über 3 Quadragesimen d. h. Fastenzeiten der Mont. (worunter nach VII p. 51 zu Matth. 9, 15 eine nach Pfingsten, weil dann der Bräutigam fehlt) kann auf wirklicher Kunde beruhen und wird kaum einer Combination von Tert. de ieiun. cp. 15 (duas in anno hebdomadas xerophagiarum — offerimus Deo) mit cp. 2 (dass die Kirche dagegen das Fasten beschränkt wissen wolle auf die Tage vor Ostern, in quibus ab-

Für die Bestimmung des Wesens des Montanismus ist von hohem Interesse was Epiphanius aus älteren Quellen mitteilt (s. o.). Die Bekämpfung der Aussprüche der neuen Prophetie kann dabei zum grossen Teil sein eigenes Werk sein. Erst in die spätere Entwicklung teils des Montanismus, teils der Entfremdung der Kirche gegen denselben gehört, was er berichtet über Benennungen der Montanisten als Taskodrugiten oder Passalorynchiten [1]) und Artotyriten [2]). Die Abzweigung der Montanisten, Quintillianer, Priscillianer oder Pepuzianer genannt, vermag er selbst nicht scharf von der Gesammtheit der Kataphryger zu unterscheiden. Was er sonst 49, 2. 3 mitteilt über die montanistischen resp. quintillianischen Prophetinnen, Amtsträgerinnen und Feiern, trägt, das Gepräge der Warheit und wird auch anderweitig bestätigt. Woher Epiphanius diese Nachrichten entnommen, ist nicht zu ermitteln.

Bei fast völliger Uebereinstimmung mit Epiphanius sind dem Philastrius nur einige Notizen eigentümlich [3]). — Aus Phi-

---

latus est sponsus) seinen Ursprung verdanken. So ist auch nicht aus den uns bekannten Quellen (etwa Eus. 18, 2) die Bemerkung über die Stellung von Patriarchen, Cenonen und Bischöfen bei den Mont. zu erklären; sie könnte etwa aus Tert. adv. Apoll. (vgl. Hier. catal. 40) entnommen sein. H. rügt ferner an den Mont. ihr Verfaren gegen Gefallene (vgl. auch adv. Jov. II cp. 3) und spielt an auf die ihnen nachgesagten Greuel. Wenn er dann als offene Blasphemie schildert, dass nach mont. Lehre Gott weder durch die alttest. Offenbarung noch die in Christo die Welt habe retten können und daher durch den heil. Geist auf Montán und seine Gefärtinnen herabgekommen sei, so wird hier in karrikirter Form wiedergegeben sein, was Tert. (den ja Hier. auf Schritt und Tritt benutzt) de virg. vel. 1 gesagt hat und z. B. Pseudotert. 7 den Mont. vorwirft. Doch kann alles Einer antimont. Quelle entstammen.

1) Haer. 48, 14: Sie sollen so heissen, weil beim Beten die Finger an die Nase legend, worin eine (bussfertige) Traurigkeit und selbsterwälte Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen solle.

2) Haer. 49, 2: *Ἀρτοτυρίτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μυστηρίοις ἐπιθέντας ἄρτον καὶ τυρὸν καὶ οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια.*

3) Haer. 49: Hi mortuos baptizant, publice mysteria celebrant, Pepuzam villam suam, quae sic dicitur in Phrygia Jerusalem appellant, ubi Maximilla et Priscilla et ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dignoscuntur. Ueber haer. 51 s. o. S. 40 Anm. 3 gegen

laster und Epiphanius, in einigen Punkten aus persönlicher Berührung mit Anhängern der Sekte hat seine Kenntniss des Montanismus geschöpft Augustin, wie er sie nun in De haeresibus ad Quodvultdeum darlegt. Aus jenen Ketzerkatalogen wird stammen, was er haer. 26 ff. u. 62 f. über die Montanisten Kleinasiens berichtet; selbstständig gibt er haer. 86 über die Tertullianisten Nachricht [1]). Augustin selbst ist wieder zum Teil wört-

---

Lipsius. Haer. 74—76 erzält Philastrius von Artotyriten, Askodrugiten und Passalorinchiten. Den erstern Namen erklärt er wie Epiph. Von den Askodrugiten in Galatien sagt er utrem inflatum ponunt et cooperiunt in sua ecclesia et circumeunt eum insanientes potius (so ist zu lesen vgl. auch Aug. de haer. 62) et bacchantes sicut pagani Libro patri, insanis mentibus more gentilium furentes. Dafür dass hier an Montanisten zu denken ist, spricht dass Epiph. den Namen Taskodrugiten auf die Montanisten bezieht, ferner dass sie in Galatien zu suchen sein sollen, endlich die Vergleichung mit den Bacchanten (vgl. Eus. V, 16, 7. 17, 2). Wenn Philastrius dem gegenüber erinnert an das Abgetansein der alten Schläuche mit dem ganzen Gesetz und der ges. fleischlichen Gerechtigkeit durch den Erlöser, so wird gestattet sein hieraus auf den Ursprung dieses Namens zu schliessen, welcher dann jenen Vorwurf vom Gebrauch eines Schlauchs in den Gottesdiensten erzeugt haben wird. Ein solches galaticari (Tert. de ieiun. 14) ward aber den Montanisten vorgeworfen. (Doch könnte an und für sich der Vorwurf der Gesetzlichkeit zunächst nicht an Montanisten sondern an die galatischen Gegner des Paulus denken lassen). — Von den Passalorinchiten erzält Phil. ausser dem was Epiph., dass sie ein pythagoräisches Schweigen beobachten. — Erinnert man sich an Tert. de anima 9: quia spiritalia charismata agnoscimus, post Joannem quoque prophetiam meruimus consequi, so wird man auch haer. 78 einen Zusammenhang mit dem Montanismus nicht verkennen: Sunt nonnulli qui prophetas quotidie adserunt et prophetias fieri praedicant, ignorantes legem et prophetas usque ad Joannem fuisse baptistam, finemque legis et prophetarum in Christi praesentia completum atque consummatum. — Die Montanistae haer. 83 sind Donatisten, die abstinentes 84 Priscillianisten.

1) Die Nachricht Augustins, dass Tertullian vor seinem Uebertritt die Kataphryger bekämpft, darnach die 2. Ehe als Hurerei verdammt habe, scheint aus de pudicitia 1 geschöpft. Die andere: postmodum etiam ab ipsis (Cataphrygis) divisus sua conventicula propagavit, hat Aug. warscheinlich von den Tertullianisten, vielleicht ist sie aber auch nur ein Schluss aus dem Dasein der Tertullianisten. — Auf richtiger und zuverlässiger Kunde wird auch die Nachricht beruhen, dass gegenwärtig die Mont. in Phrygien noch zalreiche Anhänger haben, sowie dass sie die Erlaubniss der zweiten Ehe durch Paulus mit seiner nur stück-

lich ausgeschrieben in dem lib. praedestinatus haer. 26. 27. 28. 62. 63. 86. Zugleich wird hier aber berichtet, dass der Papst Soter und Apollonius, Bischof von Ephesus, gegen die Montanisten geschrieben [1]), Tertullian ihnen, insbesonders dem ersteren erwiedert habe. Für die Frage nach der Warheit dieser Mitteilung ist zu beachten, wie der Prädestinatus der Darstellung jeder Häresie den Namen dessen, der sie widerlegt hat, anschliesst und zwar wo möglich den Namen einer amtlichen Autorität [2]). Ob Apollonius Bischof gewesen, muss daher unentschieden bleiben, und sehr leicht möglich ist, dass aus irgend einer Notiz, etwa in dem Werk Tertullians gegen Apollonius, der Verfasser des lib. praedestinatus auf die Vermutung einer solchen antimontanistischen Schrift Soters kam, denn alles spricht dagegen, dass wirklich ein solches Werk Soters existirte [3]). Interessant und zuverlässig ist die Mitteilung haer. 86 von einer den Tertullianisten unter Maximus eingeräumten Kirche, die ihnen Theodosius wieder weg nahm [4]). — Für Pseudo-Hieronymus cp. 19. 20 sind Augustin de

---

weisen Erkenntniss erklären, wärend nun das Vollkommene erschienen sei (Did. trin. III, 41, 2). Nur als Folgerung aus dem Bericht jener Häresiomachen ist dagegen anzusehen die Angabe haer. 62 über die Asciten, dass sie sich selbst halten für die evangelici utres novi vino novo repleti.

1) Haer. 26: Scripsit contra eos librum sanctus Soter papa Urbis et Apollonius Ephesiorum antistes; haer. 27: Hos Apollonius superavit Ephesiorum episcopus.

2) Praed. praef. (Oehler, Corp. haeres. I p. 231): Omnes — haereses — — tam ratione quam auctoritate superatas ostendimus, nach dem Vorbild der Ueberwindung des Simon Magus durch Petrus.

3) Vgl. „die Schriften Tertullians" S. 87 ff. — Die Berürung von haer. 26: Hoc solum discrepamus inquit (Tert.) quod secundas nuptias non recipimus, et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus mit Tert. de ieiun. 1: Hi paracleto controversiam faciunt — — non quod alium Deum praedicent Montanus etc., sed quod plane doceant saepius ieiunare quam nubere ist zu gering, um am letztern Ort die Quelle des Präd. zu sehen. — Präd. widerspricht sich übrigens selbst haer. 26. Er sagt, Soter und Apoll. hätten nichts erwänt de infantis sanguine, gleich darauf aber, Tert. habe gegen Soter den Mont. verteidigt, asserens falsa esse de infantis sanguine. Hat Tert. wirklich eine paenitentia lapsis eingeräumt, so gewiss nur wie de pud. 19 p. 838.

4) Die Ergänzungen, welche haer. 62 zu Aug. bietet, sind nur Ausschmückungen. Das Wort von dem neuen Wein in neuen Schläuchen

haeresibus und der catalogus des Hieronymus cp. 40 Quellen, die er fast wörtlich abgeschrieben hat. Ebenso hat Isidor Hispalensis den Augustin fast wörtlich, nur verkürzend, herübergenommen haer. 22. 27. 61, ihn wiederum Paulus in seinem libellus de haeresibus cp. 16. 20 wortgetreu abgeschrieben, nur einige Worte aus Eusebius hinzufügend. Ein paar Wörter hat sich auch Honorius von Augustodunum[1]) an Isidor in seiner Schrift de haeresibus cp. 37. 42. 76 zu ändern erlaubt. Von den griechischen Häresiologen gibt Theodoret die Angaben des Eusebius und Hippolyt wieder[2]), und Johannes Damascenus die des Epiphanius[3]).

Durch die gelegentlichen Bemerkungen vieler Väter über den Montanismus in ihren dogmatischen und exegetischen Schriften wird die Kenntniss desselben wenig erweitert[4]). Es gedenken des Montanismus die Griechen Athanasius[5]), Kyrill von Jeru-

---

legte nahe den Wein des Abendmals zu den Schläuchen in Beziehung zu setzen.

1) Vielleicht nicht Autun sondern Augsburg vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 3. Aufl. 1873 II, 182.

2) Fab. haer. III, 2. Migne 83, 403 f. Für jene Abhängigkeit vgl. den eingehenden Nachweis bei Volkmar, Hippolytus S. 42—46. Die Bemerkung Theodorets: *τὰ τούτων* (der Prisk. und Max.) *συγγράμματα προφητικὰς προσηγόρευσε βίβλους* und *οἱ δὲ τῆς Πρισκίλλης καὶ Μαξιμίλλης προφητεῖαι ὑπὲρ τὸ θεῖον εὐαγγέλιον τετιμῆνται παρ' αὐτοῖς* kann wol beruhen auf dem Philos. VIII, 19 über die *βίβλοι ἄπειροι* Gesagten, welches etwa mit Hilfe von Eus. VI, 20, 3. V, 16, 18 richtig erklärt ist (so Volkmar); doch vgl. auch Didymus de trin. III, 41, 3 und Epiph. haer. 49 cp. 2: *φέρουσι δὲ μαρτυρίας πολλὰς ματαίας, χάριν διδόντες τῇ Εὔᾳ.*

3) Auch die Notizen über die Lage Pepuzas scheinen auf Grund von Epiph. 48, 14 entstanden zu sein. Eigentümlich ist nur die von einigen Handschriften gebotene Bemerkung, dass es noch ein anderes Pepuza gebe.

4) Vgl. dazu bes. de Soyres, Montanism etc. S. 9 ff. — Ueber Didymus s. ob. S. 46.

5) Nicht uninteressant ist seine Bemerkung in ep. de synodis (Migne 26, 688; auch bei Socrates hist. eccl. II, 37, M. 67, 312): *Εἰ δὲ προστιθέασι* (die Arianer) *τῆς Καθολικῆς, ἔλαθον ἑαυτοὺς πεσόντας εἰς τὴν παρανομίαν τῶν ἀπὸ Φρυγίας· ὥστε καὶ αὐτοὺς κατ' ἐκείνους εἰπεῖν. Ἡμῖν πρῶτον ἀπεκαλύφθη καὶ ἀφ' ἡμῶν ἡ πίστις ἄρχεται τῶν χριστιανῶν. Καὶ ὥσπερ ἐκεῖνοι Μαξιμίλλαν καὶ Μοντανὸν οὕτως οὗτοι ἀντὶ τοῦ Χριστοῦ δεσπότην Κονστάντιον ἐπιγράφονται.* — In der unechten synopsis s. s.

salem [1]), Basilius [2]), Gregor von Nazianz [3]), Isidor von Pelusium [4]) u. a.; ebenso die Lateiner Hilarius [5]), Ambrosius [6]), Pseudoambrosius [7]), Optatus von Mileve [8]), Marius Mercator [9]), Gregor d. Gr. u. a.

Die zur Unterdrückung des Montanismus ergriffenen Mass-

---

l. XI (M. 28, 352) heisst es *οἱ κατὰ Φρύγας παρεισάγοντες προφήτας μετὰ τὸν κύριον σφάλλονται καὶ ὡς αἱρετικοὶ κατεκρίθησαν*, vgl. auch sermo ctr. omnes haer. (M. 28, 520).

1) Catech. 16 cp. 6. 8 (M. 33, 926. 928).

2) Basilius epist. cl. II cp. 188 (M. 32, 663 ss.). Die Pepuzener sind unzweideutig Häretiker, denn sie nennen Montan und die Priscilla den Parakleten. Ihre Taufe geschehe somit eigentlich statt auf den heil. Geist (neben Vater und Son) auf diese Personen. Vgl. dazu Tillem. II, 475. Hefele, Conc. gesch. I, 755.

3) Poemata II (M. 37, 1109): *οἱ Μοντανοῦ τὸ πνεῦμα τιμῶντες κακῶς*. In or. 4 ctr. Julianum und 22. de pace (M. 35) findet de Soyres S. 9 zuerst den Gegensatz des waren Parakleten zum falschen des Montanus ausgesprochen. Mir ist dies unverständlich.

4) Mit Sabellius stellt er Montan zusammen I cp. 67. Ferner gedenkt er ihrer I cp. 242—45 an Herminus comes, bes. cp. 243. Erst auf Montan, nicht schon zu Pfingsten sei der Geist ausgegossen worden (so auch cp. 499), vgl. Didymus de trin. III, 41, 2. Selbstständige Kenntniss gegenüber den uns bekannten Quellen verrät auch nicht die Bemerkung über die Person des Montan: *ἀνθρώπου οὐδὲν μὲν βαρὺ ὡς οὗτοί φασι πεπραχότος*. Sie erinnert zwar zunächst an die Meinung des Dionys von Korinth (Eus. IV, 23, 7) an Pinytus *μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι* und die Bemerkung Tertullian's de pud. 1 über die enormitas der Disciplin des Parakleten, beruht aber tatsächlich auf der von Philaster benutzten Quelle (Phil. 49: Max. et Prisc. et ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dinoscuntur). Die Angabe, dass Montan auf dem Ehebruch ertappt für eine Theophanie geglaubt worden sei, wird auf Epiph. 49, 1 beruhen.

5) In Const. Aug. l. II cp. 9 (M. 10, 570): Er habe einen andern Parakleten gelehrt. Vgl. auch bei M. 10, 661 den Vorwurf des Sabellianismus.

6) Zu 2 Th. 1, 22 (M. 17, 453).

7) Or. 46 (de Salom. M. 17). Wenn derselbe sagt: Montani antra latratu falsi carminis resonant, so erklärt sich dies aus der bildlichen Rede des Zusammenhangs.

8) De schism. Donat. I cp. 7.

9) M 48, 929. Er schliesst Montan an den Patripass. Praxeas an.

regeln zeigen die Beschlüsse der Synode von Laodicea [1]) und die kaiserlichen Erlasse [2]).

Unter den Fortsetzern Euseb's liefert Sozomenos [3]) einige interessante Nachrichten über die spätere Geschichte der Montanisten (II, 32 M. 67 p. 1028) und die Zeit ihrer Osterfeier (VII, cp. 18 p. 1472 s.). Diese letztere Angabe wird wiederholt von Pseudochrysostomus [4]). An sie schliesst sich auch das in der Vita Polycarpi per Pionium hierüber Bemerkte [5]).

Endlich orientiren über den Montanismus noch die Akten des Märtyrers Achatius [6]). Nicht aber die von Maji mitgeteilte

---

1) Can. 8 bestimmt (nachdem canon 7 die Taufe der Novatianer, Photeinianer und Quartodecimaner als giltig anerkannt hatte), dass die von den sog. Phrygern Zurückkehrenden in der Kirche unterrichtet und getauft werden müssen, selbst ihre Kleriker *εἰ καὶ μέγιστοι λέγοιντο*, was Balsamon und Zonaras auf ihre angesehensten Lehrer beziehen (Hefele, Conc. gesch. I, 755 f.); vgl. auch Hier. cp. 41. Das decretum Gelasii bringt auch die Sammlungen der mont. Weissagungen unter den verbotenen Büchern: § 45 opuscula Montani, Priscillae, Maximillae apocrypha (Credner, Zur Geschichte des Kanons 1847 S. 222); vgl. § 63 (Credner S. 224).

2) Im Jar 383, 398, 407, 408, 410, 415, 423. Cod. Teod. ed. G. Haenel: XVI, 5 cp. 10. 34. 40.

3) Sokrates teilt ausser der Stelle II cp. 37 nur mit I cp. 23 (M. 67, 141): *οἱ μὲν γὰρ* (die Arianer) *τοῦ ὁμοουσίου τὴν λέξιν ἐκκλίνοντες τὴν Σαβελλίου καὶ Μοντανοῦ δόξαν εἰσηγεῖσθαι αὐτὴν τοὺς προσδεχομένους ἐνόμιζον*. Dem entsprechend stellen diesen auch die arian. Bischöfe bei der Synode zu Sardika neben Sabellius.

4) Hom. 7 in pascha. Opp. ed. Montfauc. VIII. App. p. 276 s. Noch öfters finden sich bei Pseudochrys. Ausfälle auf Montan und seine Prophetinnen.

5) Acta sanct. (Boll.) Jan. t. II, 696.

6) Acta martyrum syncera ed. Ruinart (ed. Galura I, p. 350—56). Der Consular Martianus bemerkt zu Achatius (cp. 4 p. 354): Cataphryges aspice homines religionis antiquae ad mea sacra conversos reliquisse quae (al. quod) fuerant. Tillemont a. a. O. II, 473 und Hefele (Kirchenlex. s. v. Montanus VII, 260) verstehen unter den Kataphrygern die Montanisten. Harnack, der wieder auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat (Schürers Theol. Liter. Zeitung 1878 S. 112), spricht sich darüber nicht aus. Scheint es als könne nicht hier an Montanisten gedacht werden, da gleich darauf von den Christen überhaupt gesagt wird: novum nescio quod genus religionis inducitis, so nötigt doch dazu die Gegenüberstel-

Stelle *ἐκ τῶν ᾠδῶν Μοντάνου* [1]). Auch der pappische libellus synodicus verdient in seinen Angaben über gegen Montan gehaltene Synoden keinen Glauben. Denn so richtig Hefele (Conc.-gesch. I, 84) bemerkt, dass seine Angaben hier zum Teil trefflich mit denen des Euseb stimmen, so doch nur darum, weil er sie Euseb entnommen hat [2]). Ebenso entbehrt auch die Nachricht einer Inschrift zu Bethlehem über eine derartige Synode zu Laodicea der Zuverlässigkeit [3]). Nicephorus hat Euseb und Theodoret verschmolzen.

---

lung den Christen catholicae legis. — In der stark überarbeiteten Form dieser Akten im cod. 184 (gegenw. 183) der mosk. Synodalbibliothek (*Ἀθλησις τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἀχαικίου ἐπισκόπου Μελιτηνῆς τοῦ ὁμολογητοῦ*) heisst der *ὕπατος* Markianus.

1) S. Beil. I, 6. Wenn hier ausdrücklich und absichtlich Eine Natur Christi und Ein Wille vor wie nach seiner Menschwerdung gelehrt wird, damit kein Widerspruch in seiner Handlungsweise sich geltend mache, so sind damit die monophysitischen und wol auch die monotheletischen Streitigkeiten vorausgesetzt.

2) Hardouin., Collect. conc. V, 1491 ss.: 5. *Σύνοδος θεία καὶ ἱερὰ τοπικὴ ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας, συναθροισθεῖσα ὑπὸ Ἀπολιναρίου τοῦ ταύτης ὁσιοτάτου ἐπισκόπου καὶ ἑτέρων εἰκοσιἑξ ἐπισκόπων ἀποκηρύξασά τε καὶ ἐκκόψασα Μοντανὸν καὶ Μαξιμίλλαν τοὺς ψευδοπροφήτας· οἱ καὶ βλασφήμως ἤτοι δαιμονιῶντες, καθὼς φησι ὁ αὐτὸς πατὴρ, τὸν βίον κατέτρεψαν. Σὺν αὐτοῖς δὲ κατέκρινε καὶ Θεόδοτον τὸν σκυτέα.* 6. *Σύνοδος θεία καὶ ἱερὰ μερικὴ, συναθροισθεῖσα ὑπὸ τοῦ ὁσιωτάτου ἐπισκόπου Ἀχιλῶν Σωτᾶ καὶ ἑτέρων δυοκαίδεκα ἐπισκόπων· ἥτις ἐλέγξασα ἀπεκήρυξε τὸν σκυτέα Θεόδοτον καὶ Μοντανὸν σὺν Μαξιμίλλῃ ὀκτακοσίους καὶ ἑβδομήκοντα ὄχτω αἰῶνας δογματίζοντα, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἑαυτὸν εἶναι ἐπιφημίζοντα.* 7. *Σύνοδος καὶ ἱερὰ τοπικὴ ἐν Γαλλίᾳ συναθροισθεῖσα ὑπὸ τῶν ὁμολογητῶν ἀποκηρύξασα Μοντανὸν καὶ Μαξιμίλλαν, ἧς ὁ ὅρος πρὸς τοὺς ἐν Ἀσίᾳ πιστοὺς διέβη.* Diese Angaben beruhen auf Eus. h. e. V, 14. 16. 19. 19, 3. Theodotus der Montanist ist verwechselt mit dem Monarchianer. Unklar ist die Quelle der Notiz über die 878 Aeonen. — Mit den Nachrichten des Libells über antimont. Synoden verhält es sich wie mit den meisten andern. So beruht die Mitteilung über eine Synode unter Anicet auf Eus. IV, 14, 1, unter Polykrates auf Eus. V, 24, 1 f., unter Victor auf Eus. V, 24, 9, unter Narcissus auf Eus. V, 25, unter Irenäus auf Eus. V, 24, 11 u. s. w.

3) Inschrift zu Bethl. 1169 vollendet unter Manuel Comnenus nach inscr. 8736 im corp. inscr. graec. IV, 2: (*Ἡ*) *ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας τῶν κε ἐπισκόπων γεγ(ον)εν διὰ Μοντανὸν κὲ τὰς λοιπὰς*

II. Das Wesen des Montanismus.

Es wird sich empfehlen, nicht von einer Definition des Wesens des Montanismus auszugehen, sondern analytisch zu verfaren und erst aus den einzelnen zu Tage tretenden Merkmalen sein Wesen zu erschliessen. Die Erfarung hat gezeigt, dass überall, wo man den entgegengesetzten Weg einschlug, sich am Schluss der Untersuchung eine Wesensbestimmung des Montanismus ergab, welche der vorausgeschickten Definition nur noch teilweise entsprach. Zunächst werde ich, wie schon Ritschl getan, die Form der neuen Prophetie ins Auge fassen, hierauf ihren Inhalt. Dann erst werde ich den Grundcharakter des Montanismus zu bestimmen suchen.

A. Die Form der neuen Prophetie.

Die eigenen Worte der neuen Propheten sprechen sich über die Form ihrer Weissagung aus und orientiren somit darüber in authentischer Weise. Durch Montan sagt der Paraklet: „Siehe der Mensch ist wie eine Leyer und ich fliege herzu wie ein Plektron. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der Herr ist es, der in Ekstase versetzt die Herzen der Menschen und der da das Herz den Menschen gibt (Epiph. 84, 4)“. Der Mensch ist somit willenloses Werkzeug des heiligen Geistes, der durch ihn redet. Er gerät dazu in ekstatischen Zustand d. h. sein menschliches Bewusstsein muss zurücktreten, gleichsam einschlafen, so dass er auf jede Unterscheidung von dem Geist und auf jede selbständige Betätigung verzichtet, um in völligster Weise Organ des allein wirkenden Geistes zu werden. Zugleich muss er, wie überhaupt weltlichem Wesen entnommen, sich ganz von der Welt abkehren und in Gott einkehren, damit Gott sich in ihm offenbare. Dahin lautet ein prophetischer Ausspruch der Priska: Reinheit (vornehmlich geschlechtliche) wirkt Einigung (nämlich mystische Einigung mit Gott) und sie (die durch Enthaltsamkeit Reinen) sehen Gesichte, und niederbeugend das Antlitz (also von aller Aussenwelt abgewendet in Gott sich versenkend) hören sie auch deutliche Stimmen, so heilsame als ver-

---

ἐρίσεις· τοὺ(τους) ὡς αἱρετικοὺς καὶ ἐχθροὺς τῆς ἀληθείας ἡ ἁγία σύνοδος ἀνεθεμάτισεν.

borgene (Tert. de exh. cast. 11). — Mit diesen Angaben stimmt nun auch die Form der erhaltenen Weissagungen der montanistischen Propheten überein. Zwar trägt die montanistische prophetische Rede durchaus den Charakter „logischer und akustischer Verständlichkeit" (Ritschl S. 475). Und dies beweist, dass die montanistische Prophetie nicht mit der Glossolalie der apostolischen Zeit identisch oder doch analog ist [1]). One Grund ist auch die Vermutung, dass die Aussprüche der montanistischen Propheten in einer Form überliefert sind, welche sie erst durch den Hermeneuten erhalten haben [2]). Sie verraten vielmehr durchaus ursprüngliches Gepräge. Der Montanismus selbst behauptete die Identität seiner Prophetie mit der alt- und neutestamentlichen, nicht mit der Glossolalie. Zwar auch diese ist ihm nicht unbekannt. Tertullian scheint ihr Fortbestehen in der Kirche vorauszusetzen [3]). Aber nur von ihr spricht er die Notwendigkeit eines Interpreten aus. Und Ritschl ist gegen Hilgenfeld im Recht, wenn er das von Tertullian als drittes Merkmal des Propheten neben futura praenuntiare, occulta cordis revelare angefürte sacramenta edisserere für dem Merkmal des Zungenredens *πνεύματι λαλεῖ μυστήρια* (1. Kor. 14, 2) entgegengesetzt erklärt [4]).

---

1) Hilgenfeld, Glossolalie S. 120—128, behauptet die durchgängige Analogie der ekstatischen Prophetie mit der Glossolalie. Dabei aber will er die paulin. Unterscheidung zwischen Prophetie und Glossolalie nicht voraussetzen, sondern einen flüssigen Unterschied annehmen. Ist die montan. Prophetie aber ein Mittelding zwischen Glossolalie und Prophetie, so ist damit die „durchgängige Analogie" mit der Glossolalie schon durchbrochen. Diese ist auf Gott gerichtet, eine oratio spiritalis, wie der Montanist Tert. adv. Mrc. V, 8 noch sehr gut weiss, die mont. Proph. nicht.

2) So Hilgenfeld S. 126 f.

3) Adv. Marc. V cp. 8: Exhibeat itaque Marcion Dei sui dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu sed de Dei spiritu sint locuti, qui et futura pronuntiarint et cordis occulta traduxerint. Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi id est in amentia, si qua linguae interpretatio accessit. — Haec omnia a me facilius proferuntur.

4) Ritschl S. 475: Denn der Zungenredner spricht Geheimnisse, nämlich Unverständliches, der Prophet spricht Geheimnisse aus d. h. er enthüllt den verborgenen Willen Gottes. — Ritschl stimmt bei in der

Aber andererseits zeigt sich in diesen prophetischen Aussprüchen, wie wirklich das Selbstbewustsein des Begeisterten möglichst zurückgewichen ist. Direkt in erster Person redet der Geist aus dem Propheten [1]). Und er spricht in kurzen, abgebrochenen, nur lose zusammenhängenden Sätzen, ein Zeichen von unmittelbarem Hervorbrechen aus der Tiefe des geisterfüllten Gemüts, so wenig wie nur immer möglich beeinflusst von logisch vermittelter Reflexion. Irenäus zwar redet nicht von Erscheinungen ekstatischer Prophetie, und es bleibt daher zweifelhaft, ob die Form der von ihm bekämpften Pseudoprophetie congruent gewesen mit der der phrygischen. Aber im Orient richtet sich gerade gegen das Reden in der Ekstase als ein unzulässiges die Schrift des Miltiades (s. o.).

Gerade die Form der neuen Offenbarung war es hier, welche das meiste Aufsehen erregte, an welcher allseitig Anstoss genommen wurde, gegen deren Gewaltsamkeit sich die Angriffe wendeten. Der Anonymus bei Euseb erzält, Montan sei vom Geist ergriffen worden, und, plötzlich in einen Zustand der Verzückung und Ekstase versetzt, habe er sich enthusiastisch geberdet und in unverständlicher und fremdartiger Weise gegen alle bisherige traditionelle Sitte der Kirche zu reden und zu weissagen angefangen [2]). Mit einer freiwilligen Bewusstlosigkeit habe dieser Zustand der Ekstase begonnen, aber mit unfreiwilliger Raserei der Seele geendet [3]). Aenlich macht er den Prophetinnen ein unsinniges, unpassendes und fremdartiges Reden zum Vorwurf [4]), welcher Vorwurf jedoch vielleicht dem Inhalt der Rede zugleich

---

Unterscheidung der mont. Proph. von der Glossolalie Möller, Realenc. IX, 761 Anm.

1) Daher bedient er sich auch da der Masc.-Form, wo er durch Maximilla spricht, Epiph. 48, 13.

2) Eus. h. e. V, 16, 7: (*Μοντανὸν*) *πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν, ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφονεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος θῆθεν προφητεύοντα.*

3) Eus. V, 17, 2: *Ἀλλ' ὅγε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει, ᾧ ἕπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἐκουσίου ἀμαθίας, καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν τῆς ψυχῆς.*

4) Eus. V, 16, 9: *ὡς καὶ ἑτέρας τινὰς δύο γυναῖκας ἐπεγεῖραι καὶ τοῦ νόθου πνεύματος πληρῶσαι, ὡς καὶ λαλεῖν ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως.*

mit gilt. Man wird diesen Aussagen nicht dadurch allen historischen Wert absprechen können, dass man sie unter der Voraussetzung dämonischer Besessenheit der montanistischen Propheten geschrieben findet[1]). Es gab ja nur die Alternative einer Erfüllung mit göttlichem oder mit dämonischem Geist[2]). Gerade durch den Hinweis auf jene Merkmale montanistischer Prophetie will der Anonymus ihren dämonischen Charakter erweisen, er muss sie also der Wirklichkeit entnehmen. Auch erweist er sich überhaupt nicht schlecht unterrichtet. In einem schwärmerischen Enthusiasmus äusserte sich also nach diesen Zeugnissen die montanistische Prophetie, einem Uebermanntsein der Seele von dem prophetischen Geist, der sie in einen Zustand regungslosen Entzücktseins versetzte und dann wieder in wildem Taumel fortriss. In diesem ekstatischen Zustand r e d e t e n nun die montanistischen Propheten. In einer an die Pythia erinnernden Weise stiessen sie ihre Weissagungen hervor. Diesem ekstatischen Charakter der neuen Prophetie gilt daher auch die Polemik bei Epiphanius vor Allem; fort und fort wird dort die Forderung wiederholt, dass der Prophet alles in richtigem Zustand der Gedanken und des Verständnisses rede und sich gerade durch Kraft und Klarheit seines Denkens als aus dem heiligen Geist redend beweise[3]) Dies eben gehe der montanistischen Prophetie ab (haer. 48, 3). —

Die Montanisten waren durch diese Angriffe genötigt, den genuin christlichen Charakter ihrer Prophetie nach Möglichkeit zu erweisen. Sie behaupteten Ekstase als die stete Form aller Offenbarung im alten wie im neuen Bunde. Gegen die Schrift des Miltiades erschien eine montanistische Gegenschrift. Wir wissen, dass sie sich in Kleinasien, vielleicht in der genannten Schrift, auf Gen. 2, 21. Ps. 116, 11, vielleicht Apg. 10, 10) (Epiph. 48, 4. 7) beriefen. Namentlich Tertullian ist aber zum Apologeten auch dieser Form der neuen Prophetie geworden. Er hat nicht nur Bücher zur Verteidigung der Ekstase in der

---

1) So Ritschl S. 474.

2) Vgl. Hilgenf. S. 122.

3) Haer. 48, 3: *Ὅτε γὰρ ἦν χρεία ἐν προφήταις ἐν ἀληθινῷ πνεύματι καὶ ἐῤῥωμένῃ διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ οἱ αὐτοὶ ἅγιοι τὰ πάντα ἐπροφήτευον. — Ὁ προφήτης πάντα μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολουθήσεως ἐλάλει καὶ ἐφθέγγετο ἐκ πνεύματος ἁγίου τὰ πάντα ἐῤῥωμένως λέγων.* U. a. a. O.

Prophetie geschrieben (s. o.), er tritt auch bei jeder Gelegenheit für sie ein. Er bezeichnet sie als excessum sensus et amentiae instar (de an. 45), amentiam, spiritalem vim, qua constat prophetia (ib. 21). Sie ist über Adam gekommmen Gen. 2, 21 ff. (ib. 45. 21), der accidentiam spiritus passus est. Cecidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vis, operatrix prophetiae (ib. 11). So hat auch Petrus die Worte Lc. 9, 39 in Ekstase gesprochen. Denn wenn der Mensch vom Geist ergriffen ist, dass er die Herrlichkeit Gottes schaut oder Gott durch ihn redet, muss er bewusstlos werden, überwältigt von der göttlichen Macht. Hier lasse sich das zudem leicht beweisen, denn nur durch den Geist habe er Moses und Elias erkennen können. Et ita quod dixisset in spiritu, non in sensu, constitutus, scire non poterat [1]). Darüber freilich, wie es sich denn mit der Offenbarung in Christus verhalte, wenn alles prophetische Reden ein ekstatisches ist, hat sich, so viel bekannt, der Montanismus nicht ausgesprochen, auch Tertullian gibt keine Auseinandersetzung darüber. Offenbar aber hat Ritschl (S. 466) das Richtige gesehen, wenn er den Unterschied in der Offenbarungsform mit dem Unterschied „zwischen dem substanziellen Verhältniss des Geistes zur Person Christi und dem accidentellen zu den Propheten“ gegeben sieht. Christus ist an und für sich Geist, in ihm kommt die ganze Substanz des Geistes zur Ruhe; die Propheten haben nur einen Teil des Geistes [2]). Daher ergab es sich für den Montanismus als selbstverständliche Voraussetzung, dass bei Christus von Ekstase nicht die Rede sein könne. Aber nicht

1) Tert. adv. Mrc. IV, 22: Quomodo nesciens? Utrumne simplici errore, an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin id est amentiam convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scil. virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est.

2) Adv. Marc. IV, 18: Ipso iam domino virtutum sermone et spiritu patris operante in terris — necesse erat, portionem spiritus sancti — — abscedere iam a Joanne reductam scil. in dominum, ut in massalem suam summam. V, 8: In Christo consistere habuit tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus Dei fuerit, ante carnem quoque. Sed exinde quo floruisset in carne — requiescere in illo omnis habuit operatio gratiae spiritalis, et concessare et finem facere quantum ad Judaeos.

bloss für den Montanismus, sondern für die Kirche überhaupt. Was Tertullian adv. Marc. IV, 18. V, 8 ausfürt, ist durchaus nichts ihm Eigentümliches. Vielmehr — und dies hat Ritschl übersehen — wiederholt hier Tertullian nur fast wörtlich was schon Justin ausgesprochen. Nach Justin würde ein Ueberkommen des Geistes von Seiten Jesu mit seiner Gottheit im Widerspruch stehen. Der im A. T. teilweise den Einzelnen gegebene Geist sollte ganz auf ihm ruhen und dessen Wirksamkeit in Israel mit ihm sein Ende finden (dial. c. Tryph. 87)[1]. War Christus doch nur die menschliche Offenbarung Gottes (Ignat. ad Eph. 19).

Absolut jedoch konnte die neue Prophetie den Unterschied ihrer Ekstase von der aus der Schrift und kirchlicher Tradition bekannten nicht in Abrede stellen. Aber sie wollte es auch nicht. Gerade er diente ihrem Anspruch die Vollendung aller Offenbarung zu sein, zur Bestätigung. Sie erklärten: *Οὐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἐσχάτοις* (Epiph. haer. 48, 8). Wandten sie gleich diesen Grundsatz zunächst auf das Verhältniss von neu- und alttestamentlicher Prophetie an, so wollten sie ihn doch vor allem auch für die Form der Offenbarung geltend wissen. Die ekstatische Form der neuen Offenbarung war dann wieder ein Beweis dafür, dass in der neuen Prophetie die *ἔσχατα χαρίσματα* vorhanden waren, wo der Prophet möglichst vollkommenes Organ der nun vollkommenen Offenbarung des Geistes geworden ist.

War nun aber auch wirklich die Form der montanistischen Prophetie eine eigentümliche? Darüber freilich kann kein Zweifel sein, dass sie einen andern Charakter trug als die, von welcher die heiligen Schriften Kunde geben. Wol hatte alle Prophetie unabhängig vom eigenen Denken Offenbarung empfangen,

---

1) *Ταύτας τὰς καθηριθμημένας τοῦ πνεύματος δυνάμεις — — ἐπεληλυθέναι ἐπ' αὐτὸν — ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι, τουτέστιν ἐπ' αὐτοῦ πέρας ποιεῖσθαι, τοῦ μηκέτι ἐν τῷ γένει ὑμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος προφήτας γενήσεσθαι.* Vgl. auch die vormontan. Schriften Tertullian's de orat. 2, de bapt. 10. — Ueberhaupt hielt ja das theologische Denken des 2. Jarhunderts den im Anschluss an den Gemeindeglauben bekannten Unterschied des heil. Geistes vom Logos in Christo nicht fest, denn seine „Construction des göttlichen Lebens und Offenbarungsprocesses war nur auf den Logos angelegt" (Thomasius, Dogmengesch. I. S. 239).

von Ekstase und Visionen berichtete die Schrift, aber des Unterschiedes seiner Persönlichkeit von dem in ihm wirkenden Geist war der Prophet sich wol bewusst geblieben, und geredet hatte er nicht im Zustande der Verzückung. Indem er vielmehr das ihm wunderbar Geoffenbarte nüchternen Sinnes verkündigte, stellte er seine eigene Persönlichkeit mit allen ihren Geisteskräften und geistigem und geistlichem Besitz in den Dienst des göttlichen Geistes, der sie verklärend harmonisch mit ihr zusammen wirkte. Hier dagegen kann der Geist nur durch Unterdrückung des menschlich Natürlichen, individuell Persönlichen sich als göttlich bewären, er würde sonst in das materiell Sinnliche herabgezogen werden. Er bedient sich einer menschlichen Persönlichkeit nur soweit als es unbedingt nötig ist, um seine Offenbarung dem Menschen zu vermitteln. Das ist eine aus dualistischen Voraussetzungen geborene Offenbarungsweise. Der dualistische Gegensatz gegen die Welt lässt die Natur nicht zum geistdurchdrungenen göttlichen Organ werden, sondern nötigt sie auf ihre Selbständigkeit zu verzichten, um dem Geist zum Werkzeug zu taugen. Damit erweist aber diese Prophetie ihren Ursprung auf ausserchristlichem Boden. Eine Weise ihr fremder Mantik suchte Eingang in die Kirche zu gewinnen.

Aber stimmt diese Form der neuen Prophetie nicht vielleicht doch überein mit der im 2. Jarhundert in der katholischen Kirche überhaupt üblichen? So scheint es zunächst allerdings, so dass man geneigt sein könnte ihr einen eigentümlichen Charakter abzusprechen [1]). Irenäus z. B. bezeugt die Prophetie als eine Gabe der Gnade Gottes, daher die Propheten nur sprechen, wo und wann Gott es will (adv. haer. I, 13, 3 sq.). Ganz änlich hat sich einst Hermas ausgedrückt [2]). Es erinnert durchaus an jenen Ausspruch Montans, wenn Athenagoras sagt, dass der Geist den Mund der Propheten als sein Organ bewegt und ihre

1) So Ritschl S. 471 ff., Harnack, Ztschr. f. Kgesch. III, 373.

2) Mand. 11, 8. 9 p. 114 ss. (ed. Gebh.-Harn.): *ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν — — οὐδενὶ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἐπερωτώμενος οὐδὲ καταμόνας λαλεῖ, οὐδέ, ὅταν θέλῃ ἄνθρωπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ τότε λαλεῖ, ὅταν θελήσῃ αὐτὸ ὁ θεὸς λαλῆσαι. — — ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πληρωθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλῆθος, καθὼς ὁ κύριος βούλεται.*

Gedanken beseitigend sich ihrer wie ein Flötenbläser der Flöte bedient habe [1]). Darin hat auch der Widerspruch, welcher gegen die Ekstase der montanistischen Propheten erhoben wurde, keine tatsächliche Aenderung hervorgebracht. Die pseudojustinische cohortatio ad gentes, welche bereits den Julius Afrikanus als Quelle benutzt hat [2]), erklärt nicht nur die göttliche Offenbarung unabhängig von Natur und Nachdenken des Menschen für ein Werk Gottes in den durch sittliche Reinheit und Heiligkeit würdigen Organen, sondern er braucht sogar ausdrücklich das Bild von Leyer und Plektron [3]). So verhält es sich auch mit der Auseinandersetzung Hippolyts über den Charakter der alttestamentlichen Prophetie [4]).

Aber Hermas und Irenäus haben in ihren Ausfürungen einem Missbrauch entgegen zu treten, welcher glaubte prophetische Gabe nach eigener Willkür und Belieben verwenden zu können, aber eben dadurch seine vermeintliche Prophetie als ein Erzeugnis seines eigenen Geistes, nicht des Geistes Gottes, dokumentirte. Da mussten beide notwendig die ware Prophetie als in jeder Beziehung alleiniges Werk Gottes betonen, und mehr tun sie nicht. Athenagoras, der Verfasser der cohortatio und Hippolyt aber haben die Aufgabe, gegenüber dem vergeblichen Mühen des menschlichen Verstandes die göttliche Warheit als eine geoffenbarte hinzustellen, und weisen darum darauf hin,

---

1) Suppl. pro christianis cp. 7: *πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα;* cp. 9: (Mose, Jesaja, Jeremia) *οἱ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνεργοῦντο ἐξειρώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι.*

2) Vgl. Schürer in der Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II S. 319.

3) Cp. 8 p. 38 ed. Otto (corp. apol. III), 1. Aufl.

4) Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece e rec. P. de Lagarde 1858 Lps. p. 2: (De Christo et Antichristo cp. 2): *Οὗτοι γὰρ πνεύματι προφητικῷ οἱ πατέρες κατηρτισμένοι καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου ἀξίως τετιμημένοι ὀργάνων δίκην ἑαυτοῖς ἡνωμένοι, ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἀεὶ τὸν λόγον ὡς πλῆκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγγελλον ταῦτα ἅπερ ἤθελεν ὁ θεός· οἱ προφῆται οὐ γὰρ ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐφθέγγοντο (μὴ πλανῶ), οὐδὲ ἅπερ αὐτοὶ ἐβούλοντο ταῦτα ἐκήρυττον, ἀλλὰ πρῶτον μὲν διὰ τοῦ λόγου ἐσοφίζοντο ὀρθῶς, ἔπειτα δι' ὁραμάτων προεδιδάσκοντο τὰ μέλλοντα καλῶς· εἶθ' οὕτω πεπεισμένοι ἔλεγον ταῦτα, ἅπερ αὐτοῖς ἦν μόνοις ἀπὸ τοῦ θεοῦ [ἀποκεκαλυμμένα, τοῖς δὲ λοιποῖς] ἀποκεκρυμμένα.*

dass die nicht durch grosse Menschenweisheit, sondern nur durch sittliche Rechtbeschaffenheit ausgezeichneten Propheten nicht eigene Gedanken geredet, sondern nur ein Werkzeug des durch sie redenden Geistes Gottes gewesen. Ihre Darlegung ist ein Versuch das Wesen göttlicher übernatürlicher Offenbarung gegenüber natürlicher Erkenntniss des Menschen heidnischem Verständniss nahe zu bringen [1]); oder vielmehr gemäss ihrer aus ihrem heidnischen Vorleben und Umgebung mitgebrachten Denkweise suchen sie sich das Wesen der Prophetie zurecht zu legen und klar zu machen. Sie bedienen sich dabei ihrer von der heidnischen Mantik entlehnten Vorstellungen. Sehr richtig erblickt daher Ritschl in dieser „Verwechslung der Prophetie mit der Mantik eine Probe von der verhängnissvollen Verfälschung der biblischen Grundanschauungen, welcher das Heidenchristentum verfiel" (S. 477). Denn obwol — wie Ritschl hervorhebt — auch im Sinne des Paulus zu sagen ist, der Prophet erleide die Offenbarung, welche seine Rede begründet, so unterscheiden sich jene Zeugen des 2. Jarhunderts doch dadurch von ihm wesentlich, dass sie „das diskrete menschliche Bewusstsein, von dem was aus seinem Munde ausgeht, ausschliessen" (S. 473). Aber es ist doch mehr die theologische Erklärung der Prophetie, welche einer solchen Verkehrung sich schuldig macht.

Praktisch verstand die Kirche sehr wol die Weise der Mantik als eine heidnische zu erkennen. Dies zeigt der Umstand, dass bis auf Montan nirgends in der christlichen Kirche ein wirklich ekstatisches Reden uns begegnet [2]). Auch Hermas empfing den Inhalt seines „Hirten" nicht in einem Zustand seiner selbst unbewussten Ekstase, ein ekstatisches Reden war ja schon dadurch ausgeschlossen, dass zu ihm und nicht durch ihn die Weissagungen geredet wurden. Schaute Hermas gleich Visionen und trat dabei natürlich die ihn umgebende Wirklichkeit zurück hinter das visionär Geschaute, so bildete sie doch immer die

1) Dies gilt auch von Justin apol. I cp. 36: *Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς ἀπὸ προσώπου θεοῦ ἀκούετε, μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου.* — Die Angabe dial. cp. 115, dass Sacharja *ἐν ἐκστάσει* gewesen, verneint nur, dass er wirklich mit leiblichen Augen die betreffenden Personen gesehen.

2) Vgl. hierfür auch Zahn, Der Hirt des Hermas S. 107 ff.

Grundlage, auf welcher die Vision sich erbaute, ja man kann den Uebergang aus dem natürlichen in den visionären Zustand beobachten [1]). Seine Einwürfe und die ihm zu teil werdenden Widerlegungen zeigen überall, dass von einer Unterdrückung des Selbstbewusstseins nicht die Rede sein kann, er vielmehr um seine eigene Persönlichkeit in aller sie abgrenzenden Unterscheidung [2]) sehr wol weiss, und Epiphanius oder sein Gewärsmann hätte ihm das Zeugniss, dass er *ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐῤῥωμένῳ νῷ* seine Gesichte geschaut, nicht versagen können. — Dass aber bei den Männern und Frauen prophetischer Begabung, welche in Kleinasien wirkten, von den Töchtern des Philippus bis zu Quadratus und der Ammia, keinerlei gewaltsame Ekstase vorgekommen, dies vielmehr eine innerhalb der Kirche fremde und sie an Heidnisches erinnernde Erscheinung war, zeigt unzweideutig der Widerspruch, welcher sich gerade gegen die ekstatische Weise der neuen Prophetie erhob, und das eigene Zugeständniss dieser Propheten.

Diese ihr somit tatsächlich eigentümliche ekstatische Form hat aber die neue Prophetie, wie sich schon aus dem Gesagten ergibt, nicht aus dem Ebionitismus überkommen [3]). Die Theorie, dass die Prophetie ekstatisch sei, hat zwar an Philo ihren Vertreter [4]), aber nur darum weil er unter ethnischen Einflüssen

---

1) Vgl. Zahn a. a. O. S. 212 f. und S. 360—87.

2) Hierher gehört sein Erstaunen, dass er gegen seine Herrin gesündigt habe vis. 1, 1, seine Frage nach Rettung vis. 1, 2, das Empfinden der vis. 1, 3 gehörten Worte als teils *ἐκφρικτα* teils *σύμφορα καὶ ἥμερα*, das anbetende Kniebeugen vis. 2, 1, dass er die alte Frau für die Sibylla hält vis. 2, 4 u. s. f.

3) Vgl. Georgii a. a. O. S. 52 f., Ritschl S. 477.

4) Quis rerum div. haer. I, 511 Mang. (bei Schwegler S. 100): *Ὅτε μὲν φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅτε δ' ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Τῷ δὲ προφητικῷ γίνει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι· διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ — ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησεν. Ὄντως γὰρ ὁ προφήτης καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῆται δ' ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ πρὸς μήνυσιν, ὧν ἂν θέλῃ.*

stand. Schon Georgii hat auf die θεία μανία im Phädrus Plato's hingewiesen und daran erinnert, dass nach dem Timäus der Mensch durch Begeisterung seiner selbst nicht mächtig Weissagung empfängt. Noch näher liegt des ekstatischen Charakters der gerade in Phrygien heimischen Mysterien der Kybele zu gedenken [1]). In der heidenchristlichen Kirche geht beides neben einander her: die Theorie von einem ekstatischen Charakter der Prophetie und zugleich die Opposition gegen einen solchen, wo er sich tatsächlich dokumentirt mit einem Reden in solchem Zustand, wie dies im Montanismus geschieht, oder wo die Kirche genötigt ist im Gegensatz zur Weissagung auf heidnischem Boden den Charakter der waren Prophetie, wie er sich z. B. in den alttestamentlichen Propheten kund getan, zu bestimmen. In einem solchen Fall weiss Origenes zu sagen, dass die Propheten Alten Testament's durch Ueberkommen des Geistes διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι geworden seien c. Cels. VII, 4.

Das Reden in Ekstase ist innerhalb des Montanismus nur auf eine geringe Zal von Personen beschränkt geblieben, vermutlich nur auf die eigentlichen Propheten Montan, und die beiden Prophetinnen. Es besteht kein Grund anzunehmen, dass nach Maximilla, zuwider ihrem eigenen Ausspruch Epiph. 48, 2, noch andere montanistische Propheten im eigentlichen Sinn aufgetreten seien, ja es liegen direkte Zeugnisse für das Gegenteil vor [2]). Aber auch diese eigentlichen Propheten haben durchaus nicht immer in Ekstase geredet, sie hatten auch Visionen [3]), deren Inhalt sie dann in wachem Zustand mitteilten. In solchen Visionen werden die späteren montanistischen Offenbarungen bestanden haben. Wenigstens galt dies von den Offenbarungen, über welche Tertullian als einer christlichen Schwester widerfaren berichtet [4]). Sie schlossen sich den im gottesdienst-

1) Noch heute ist ja die ekstatische Weise der Mantik dem heidnischen Boden eigentümlich (vgl. z. B. den Fetischismus).

2) Der Vorwurf des Epiph. 48, 2, dass die Montanisten seit Maximillas Tod one Prophetie seien. — Doch wird auch Quintilla als Prophetin bezeichnet.

3) Vgl. die Vision der Priscilla Epiph. 49, 1.

4) De anima 9: Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnia per ecstasin in spiritu

lichen Vortrag behandelten Gegenständen an, waren also psychologisch von der Aussenwelt nicht unabhängig. Auf theologische und praktische, leibliche und geistliche Angelegenheiten bezogen sich ihre Offenbarungen. Sie wurden besonderer Aufmerksamkeit gewürdigt. — Visionen haben auch jene Märtyrer der karthagischen Kirche Perpetua und ihr Bruder Saturus. Wie diese noch Glieder der katholischen Kirche sind, so wird überhaupt das Vorkommen von Visionen in der Kirche jener Zeit anzuerkennen sein, nur dass im Montanismus ihnen eine grössere Bedeutung eingeräumt ward [1]). Eine solche mass man auch bedeutsamen Träumen bei, sofern man auch in ihrer Sendung eine Wirkung des in den letzten Zeiten ausgegossenen Geistes erblickte (s. d. v. A.). Jedoch macht Tertullian in seiner vormontanistischen Periode Offenbarungen durch Träume geltend [2])

---

patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit, et medicinas desiderantibus submittit. Jam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disseraeramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit (nam diligentissime digeruntur, ut etiam probentur), Inter caetera, inquit etc. Hoc visio, et Deus testis et apostolus charismatum futurorum in ecclesia idoneus sponsor etc.

1) De spect. 29 redet der kath. Tert. von revelationes petere. Vgl. auch Iren. adv. haer. II, 32, 4. V, 6, 1. Cypr. ep. 11, 3. 4. 16, 4. 39, 1. 57, 1. 2. 66, 10. 40, de mort. 19. etc. Die montanistischen Akten der Perpetua beurteilen aber die Visionen wie die übrigen Kräfte des Geistes (dahin gehören die Träume) als Zeichen der nunmehr vollkommenen Erfüllung von Joel 3, 1 ff. Itaque et nos qui sicut prophetias ita et visiones novas, pariter repromissas, et agnoscimus et honoramus; ceterasque virtutes spiritus sancti ad instrumentum ecclesiae deputamus, cui et missus est idem omnia donativa administrans in omnibus prout unicuique distribuit dominus, necessario et digerimus —, ut ne qua aut imbecillitas aut desperatio fidei apud veteres tantum aestimet gratiam divinitatis conversatam sive martyrum sive in revelationum dignatione.

2) De spect. 26; de idol. 15: ex auctoritate quoque Dei contestor quia nec tutum est subtrahere, quodcunque uni fuerit ostensum utique omnium causa. Scio fratrem per visionem eadem nocte castigatum graviter etc.

wie nach seiner Anerkennung der neuen Prophetie [1]). Er bezeichnet den Traum überhaupt als einen ekstatischen Zustand, eine amentia, durch welche aber doch das Bewusstsein nur umhüllt, nicht ausgelöscht ist [2]).

B. Der Inhalt der neuen Prophetie.

1. Das Dogma.

Ihre dogmatische Orthodoxie wird den Montanisten auch von ihren Gegnern bescheinigt. „Diese bekennen, sagt z. B. Hippolyt, Gott den Vater des Alls und Schöpfer des Alls gleich der Kirche und was das Evangelium von Christus bezeugt“ [3]). Die Montanisten selbst aber gründen darauf den Anspruch, für die disciplinaren Forderungen des Parakleten Gehorsam zu finden. Einer Fälschung der Disciplin müsse, sagt Tertullian, notwendig eine Fälschung des Dogmas vorhergehen, erst in Bezug auf Gott jemand Häretiker sein bevor in Bezug auf dessen Ordnung [4]). Er selbst aber erkennt als Montanist die regula fidei

---

1) De virg. vel. 17: Nobis (den Christen) dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices etc.

2) De anima 45: Hanc vim (durch welche wir träumen) ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar. Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus: Et misit Deus ecstasin in Adam et obdormivit. Somnus enim corpori provenit in quietem, ecstasis animae accessit adversus quietem, et inde iam forma somnum ecstasi miscens et natura de forma. — (Haec amentia) fit ex ratione naturae, nec enim exterminat sed avocat mentem. — — Sapere enim nostrum licet obumbretur, non tamen extinguitur.

3) Philos. VIII, 19: *Οὗτοι τὸν μὲν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν καὶ πάντων κτίστην ὁμοίως τῇ ἐκκλησίᾳ ὁμολογοῦσι καὶ ὅσα τὸ εὐαγγέλιον περὶ τοῦ Χριστοῦ μαρτυρεῖ.* Ebenso die Ausschreiber des Syntagmas: Epiph. haer. 48, 1: *Οὗτοι γὰρ οἱ κατὰ Φρύγας καλούμενοι δέχονται πᾶσαν γραφὴν παλαιὰν καὶ νέαν διαθήκην καὶ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμοίως λέγουσιν. Περὶ δὲ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὁμοίως φρονοῦσι τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.* Philastr. 49: Isti prophetas et legem accipiunt, patrem et filium et spiritum confitentur, carnis resurrectionem exspectant, quae et catholica ecclesia praedicat. Aber auch Firmilian ep. Cypr. 75, 19 p. 823 ed. Hartel: — qui etsi novos prophetas recipiunt eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur.

4) De monog. 2: Adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adul-

als immobilis und irreformabilis an, der Lehrinhalt der Schrift und die dogmatische Tradition sind ihm unantastbar [1]). Gerade als Montanist verteidigt Tertullian das Dogma der Kirche, ja er hält sich erst jetzt recht befähigt dazu [2]). Denn er besitzt jetzt den deductor omnis veritatis oder omnium veritatum (de fuga 1. 14, de cor. 4, adv. Prax. 2. 30), den confirmator omnium, dux universae veritatis (de ieiun. 10). Dieser macht nunmehr allen bisherigen Zweifeln und Unklarheiten ein Ende (de resurr. carn. 63). Er bestätigt und befestigt die überlieferte Glaubenslehre. Er kann das, denn es ist derselbe Geist, welcher einst als deductor omnis veritatis (de cor. 4) in den Aposteln gewont und durch sie geredet und der nun durch die neuen Propheten spricht. Er hat auch die Kirche überhaupt geleitet. Daher bedient sich Tertullian auch als Montanist noch ganz in der gleichen Weise der Präskription gegen die Häretiker, wie in der vormontanistischen Periode [3]), und beruft er sich auf die Tradition der apostolischen Kirchen [4]). Wenn er von Marcion verlangt, derselbe solle durch prophetisches Zeugniss seine Lehre beweisen adv. Mrc. I, 21. V, 8, so beruht diese Forderung auf der Voraussetzung, dass es innerhalb einer Häresie keine Prophetie geben könne.

---

terans disciplinae, quia cuius gradus prior est eius corruptela antecedit id est fidei quae prior est disciplina. Ante quis de Deo haereticus sit necesse est et tunc de instituto. De ieiun. 11: Indubitate enim et haeresis et pseudoprophetia divinitatis diversitate iudicabuntur. Aber auch ausdrücklich weist Tertullian auf die Orthodoxie der Montanistenhäupter hin de ieiun. 1: Der Paraklet wird verworfen, non quod alium Deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Jesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant etc.

1) De virg. vel. 1: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis. — Hac lege fidei manente cetéra iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scil. et proficiente usque in finem gratia Dei.

2) Vgl. adv. Prax. 13: Nos et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, paracleti non hominum discipuli.

3) Adv. Mrc. I, 1, adv. Herm. 1, de carne Chr. 2, adv. Prax. 2.

4) Adv. Mrc. I, 21: Gegen die Behauptung Marcions, die apostolische Warheit sei in der nachapostolischen Zeit verfälscht worden, hält Tertullian daran fest, dass jene in den apostolischen Kirchen zu suchen sei. — Gegen die Katholiker beruft er sich de cor. gerade für seine rigoristischere Disciplin auf die Tradition der Kirche.

Diese Verteidigung der katholischen Glaubenslehre ist aber nicht eine persönliche Eigentümlichkeit Tertullians. Der Montanist Proklus, dessen Heimat wol in Kleinasien zu suchen ist (Eus. III, 31, 4), streitet ebenso wider die Gnosis wie der Montanistengegner Miltiades[1]). Ja auch die Aussprüche der phrygischen Propheten selbst beteiligen sich an dem Kampf für das kirchliche Dogma.

Dies gilt zunächst in Bezug auf die Trinitätslehre. Schon daraus scheint es zu erhellen, dass Hippolyt, dieser schroffe Antimonarchianer ausdrücklich die Orthodoxie der Montanisten in der Trinitätslehre wie in der Christologie und Eschatologie anerkennt[2]). Denn in Hinsicht der beiden letzteren Punkte ist ein Eintreten der neuen Propheten für die orthodoxe Lehre gewiss. Daher ist es auch nicht warscheinlich, dass Hippolyt blos durch das orthodoxe Auftreten des Proklus und seiner Partei zu seiner Aussage veranlasst worden. Vielmehr wird er auch prophetische Aussprüche gekannt haben, welche jedenfalls nahe legten im Sinn eines hypostatischen Unterschieds in Gott verstanden zu werden. — Deutlicher zeigt sich dies aber bei Tertullian. In seinem Streit gegen Praxeas beruft dieser sich wiederholt auf das Zeugniss des Parakleten in der neuen Prophetie gegen den Monarchianismus. Es ist durchaus unwarscheinlich, dass er dabei an Offenbarungen in Afrika denkt. Die Weise, wie er sich beruft, spricht vielmehr entschieden dafür, dass er ausdrückliche Aussprüche eines Propheten im Sinne hat, und zwar warscheinlich schriftlich fixirte. Denn so citirt er die Schriften der neuen Prophetie (de fuga 9). Tertullian zieht diese prophetischen Worte an zur Verteidigung des persönlichen Unterschieds in der Trinität. So die Aussage des Parakleten, dass Gott das Wort hervorgebracht, wie die Wurzel den Stamm, die Quelle den Fluss und die Sonne den Stral (adv. Prax. 8), obwol diese Gleichnisse an und für sich besser bei modalistischer Trinitätslehre passen würden. Wo Tertullian die Einheit Gottes mit dem Unterschied von Vater, Son und Geist durch die dispositio, quam *οἰκονομίαν* dicimus, die ratio oeconomiae, quae facit numerum vermitteln will, beruft er sich so constant auf

1) Vgl. Tert. adv. Val. 5. — Auch Proklus berief sich warscheinlich auf die Tradition (Eus. III, 31, 4).

2) Doch ist dies die gewöhnliche Formel vgl. Epiph. 50, 1.

das Zeugniss, ja die sermones novae prophetiae [1]), dass ein Zweifel nicht möglich ist, schon die Aussprüche der neuen Prophetie haben Einheit und Unterschied in Gott durch Anwendung des Begriffs der Oekonomie festzuhalten gesucht. — In den uns erhaltenen Aussprüchen Montans ist nun allerdings eine Unterscheidung dreier Hypostasen nicht zu bemerken. Mag man die Worte: „Ich der Herr, der allmächtige Gott, bin herabgekommen in einen Menschen“ und „Weder ein Engel noch ein Gesandter, sondern ich der Herr, Gott der Vater, bin gekommen“ (Epiph. 48, 11 vgl. Beil. I Nr. 3. 4) direkt auf die Offenbarung Gottes in Christus beziehen, oder an Gottes Reden in der neuen Prophetie denken, wie Epiphanius wol mit Recht tut, immer tritt keine hypostatische Unterscheidung in Gott zu Tage. So sagen auch die von Celsus erwänten christlichen, vielleicht montanistischen Propheten: Ich bin Gott oder Gottes Son oder göttlicher Geist (Orig. c. Cels. VII, 9). Fast noch entschiedener monarchianisch lauten die Worte Montans: „Ich bin der Vater und der Son und der Paraklet“ (Beil. I, 5). Sie sind auch auf montanistischer wie katholischer Seite so verstanden worden. Die Montanisten beriefen sich dann für die Schriftmässigkeit des Monarchianismus auf Joh. 10, 30. 14, 9. 11. 23. 26 (Didym. de trin. III, 41, 1). Immerhin bleibt es fraglich, ob diese Worte bewusst monarchianisch d. h. im Gegensatz zur Logoslehre gemeint sind. Es kann auch bloss die Absicht gewesen sein mit besonderer Energie die montanistische Offenbarung als eine unmittelbar von Gott selbst ausgehende hinzustellen. Vielleicht fülte Montan noch gar nicht das Bedürfniss, sich in Bezug auf das Verhältniss von Vater und Son Klarheit zu verschaffen. Aber auch im andern Fall hat Montan nicht einer neuen von der anerkannten Kirchenlehre abweichenden

1) Adv. Prax. 2: Nos et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scil. omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus sub hac tamen dispositione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit —, qui exinde miserit — a patre spiritum sanctum paracletum. Cp. 13: Nos qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus maxime paracleti non hominum discipuli, duos quidem definimus, patrem et filium et iam tres cum spiritu sancto secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum. Noch deutlicher cp. 80 vgl. Beil. I, 20.

Doktrin gehuldigt, sondern sich einfach dem in Kleinasien herrschenden Monarchianismus, über den die Logoslehre noch nicht den Sieg errungen, angeschlossen. Sagt doch Tertullian, dass die grosse Menge der Ungebildeten dem Monarchianismus huldige [1]). Vielleicht, dass in Kleinasien noch andre ernste Bedenken gegen die Logoslehre obwalteten [2]). Daher wird mit Ritschl ein Monarchianismus als dem anfänglichen kleinasiatischen Montanismus eigen zu bezeichnen sein [3]). Aber nicht so unbedingt ist ihm zuzustimmen, wenn er in allen Kundgebungen auch der montanistischen Prophetinnen eine monarchianische Anschauung zum Ausdruck kommen sieht. Jenes Wort der Priscilla, dass Christus im Traume in weiblicher Gestalt zu ihr gekommen sei und ihr die Weisheit eingeflösst habe, beweist hiefür nichts, denn in weiblicher Gestalt erscheint Christus nicht, weil er die Weisheit Gottes ist, sondern weil er einem Weibe erscheint. Und wenn Maximilla sagt „Mich höret nicht, sondern Christus höret", so setzt nicht sie ihre Person dem in ihr redenden Christus gegenüber (so Ritschl S. 489), sondern der durch sie redende Geist verweist die Gegner der neuen Prophetie auf das Zeugniss Christi Joh. 16, 13 von der Sendung des Parakleten. Dann unterscheidet sich hier vielmehr der Geist von Christus. Dass aber das Subject der Rede nicht die Prophetin ist, sondern der Geist, zeigt die Analogie des andern Ausspruches der Maximilla (Epiph. haer. 48, 13 (s. Beil. I, 11), wo in masculiner Form geredet wird (vgl. auch Eus. V, 16, 17, Beil. I, 12). Vielleicht gehören daher der Maximilla die prophetischen Worte an, welche von einer *οἰκονομία*, nach der in

1) Adv. Prax. 3: Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, — — expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Vgl. Didym. III, 41, 1, welcher bemerkt, dass die Monarchianer *πάσης ἰδιωτείας ἐπέκεινα* die Schriftstellen Joh. 10, 30 etc. erklären, die übrigens dieselben sind, wie die von Tertullians Gegnern in adv. Prax. cp. 20 angezogenen.

2) Vgl. Zahn, Marcell von Ancyra, 1867, S. 234.

3) S. 487 ff. Anders Schwegler S. 152 ff. und Hilgenfeld, Glossolalie S. 118 f., nicht one beachtenswerte Bemerkungen. Vgl. für die erstere Ansicht auch Zahn, Acta Joannis S. LXVI Anm. 4. Er weist die von Pacian bezeugte Bekanntschaft der Montanisten mit dem modalistischen (vgl. Fragm. II S. 223) Leucius der ersten Zeit des Montanismus zu (freilich entgegen Pacian), in welcher derselbe insgemein einer modalistischen Theologie huldigte.

Gott zwischen Vater, Son und Geist zu unterscheiden ist, zu sagen wissen [1]). Sie, die Montan überlebte, wird dabei unter dem Einfluss von theologisirenden Männern gestanden haben. Wie jedoch von Montans oben genannten Aussprüchen sich kein mit bewusster Tendenz festgehaltene Monarchianismus behaupten liess, so gilt andererseits von den durch Tert. adv. Prax. citirten, dass sie mehr den Monarchianismus zu überwinden bestrebt sind, als ihn wirklich überwinden. Dies geschieht auch nicht durch die Bezeichnung des in den neuen Propheten wirkenden Geistes als des Parakleten. Dass Tertullian sich stets derselben bedient ist allerdings ein Beweis für ihren Gebrauch auch schon seitens des kleinasiatischen Montanismus [2]). Dazu ist dies durch jenes Wort Montans: „Ich bin der Vater und der Son und der Paraklet“ bezeugt. Aber gerade jenes Wort lautete stark monarchianisch. — Aus dem Mitgeteilten ergeben sich bereits in der neuen Prophetie selbst Ansätze zu den später in der trinitarischen Frage sich gegenüberstehenden Parteien. Ein klares, unzweideutiges und einhelliges Bekenntnis der Propheten zum Monarchianismus oder zur Logostheorie hätte ihren Anhängern einen entgegengesetzten Standpunkt sehr erschwert. Dass der Antimontanismus des Monarchianers Praxeas mit antimonarchianischen Tendenzen im Montanismus zusammenhängt, ist nicht anzunehmen. Warscheinlich repräsentirt (so Zahn a. a. O.) die trinitarische Partei des Proklus die spätere Entwicklungsstufe des Montanismus, hat dagegen die des Aeschines (Pseudotert. 21) den früheren Standpunkt festgehalten [3]). —

---

1) Schon Hefele (in Wetzers und Welte's Kirchenlex. VII, 256) ist auf einen Unterschied in dieser Hinsicht zwischen Montans und der Maximilla Aussprüchen aufmerksam geworden.

2) Gegen Georgii a. a. O. S. 130, der dies in Abrede stellt. Die Angabe Pseudotertullian's adv. haer. 21, die Montanisten hätten den Geist wol in den Aposteln, den Parakleten aber nur in ihren Propheten redend gelehrt, könnte immerhin aus Tertullian erschlossen sein.

3) Pseudotert. 21: Sunt qui kata Proclum dicuntur, sunt alii qui secundum Aeschinem pronuntiantur. — — Privatam autem blasphemiam illi qui sunt kata Aeschinem hanc habent qua adiciunt etiam hoc, ut dicant Christum ipsum esse filium et patrem. — Hipp. VIII, 19: *Τινὲς δὲ αὐτῶν τῇ τῶν Νοητιανῶν αἱρέσει συντιθέμενοι τὸν πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσι* (X, 26: *ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον,*

Aber weder in Hinsicht seines Monarchianismus, welcher ihm später den Vorwurf des Sabellianismus eintrug [1]), noch seiner Lehre von einer trinitarischen Oekonomie trat der Montanismus schöpferisch die Entwicklung hervorrufend oder doch wesentlich fördernd und bestimmend auf. Er schloss sich vielmehr lediglich dem Entwicklungsgang des kirchlichen Dogmas an. Was einzelne Anhänger der neuen Prophetie für die theologische Fassung der Trinitätslehre getan, ist nicht aus ihrem Montanismus hervorgegangen. Das hat Ritschl (S. 491) gegen Schwegler (S. 152—175) evident erwiesen.

Wie in der Trinitätslehre so erwies sich der Montanismus auch in allen übrigen dogmatischen Fragen orthodox. An der Seite der Kirche stritt er vor allem gegen ihren gefährlichsten Feind im 2. Jarhundert, die Gnosis, welche ihm gemäss seiner ganzen aufs Praktische gerichteten Geistesart besonders unsympathisch gewesen sein muss, wie das namentlich Tertullians Schriften zeigen. In einem uns erhaltenen Ausspruch der Priska tritt gerade der Gegensatz des die Leiblichkeit dogmatisch verherrlichenden, ethisch verneinenden Montanismus zu der bei all ihrem Doketismus oft libertinistischen Gnosis hervor. Er lautet: „Sie hassen das Fleisch und sind doch Fleisch“ (Tert. de res. carn. 11). Von Tertullian wird dieses prophetische Wort im Zusammenhang mit der gnostischen Verwerfung der Auferstehung des Fleisches citirt. Bei dem engen Zusammenhang dieser Lehre mit der vom menschlichen Leibe Christi (vgl. Tert. de carne Christi 1), darf man mit jenem Wort den gnostischen Doketismus überhaupt auch in der Christologie verworfen sehen [2]), wie denn auch Tertullian als Montanist in einer besonderen Schrift die ware menschliche Natur Christi verteidigt hat. Sie bildet ihm die Voraussetzung

---

θνητὸν καὶ ἀθάνατον) καὶ τοῦτον ὑπὸ γένεσιν καὶ πάθος καὶ θάνατος ἐληλυθέναι.

1) Die arianischen Bischöfe zu Sardika vgl. Vales. zu Socr. I, 23, Sozom. II, 18, Hilar. (bei M. 10, 661), Hier. ad Marc. cp. 41, Isidor v. Pelus. I cp. 67 u. a.

2) Falls die Angabe Pacians auch Zutrauen verdient, dass die Montanisten sich von Leucius ins Leben gerufen behaupteten, beweist sie doch nicht die Uebereinstimmung derselben mit der doketischen Christologie des Leucius.

für die Auferstehung unseres Leibes, für welche er mit voller Begeisterung eintritt, denn sie hat bes. sein Interesse wie des Montanismus überhaupt wach gerufen. Sie war direkter Gegenstand der Verteidigung des Parakleten. Dies bezeugt neben Hippolyts Syntagma Tertullian ausdrücklich [1]).

Wie aber in Bezug auf diesen speciellen Teil so bekräftigt hinsichtlich der ganzen Eschatologie die neue Prophetie im Wesentlichen nur die kirchliche Lehre. Die Nähe des Weltendes sagten die montanistischen Propheten allerdings entschieden bestimmter aus [2]). Für diese letzten Zeiten sollte ja die Ausgiessung des Geistes erfolgt sein. Neue Prophetie war diese Offenbarung zunächst darum, weil sie das nun unmittelbar bevorstehende Weltende verkündigte. Nun sind die *ἔσχατα χαρίσματα* erschienen, welche darum auch in Bezug auf die Form der Prophetie alle früheren überragen Epiph. 48, 11 (s. ob.). Jetzt ist die eigentliche Erfüllung von Joel 3, 1. 2 eingetreten; mag auch überhaupt von der neutestamentlichen Zeit gelten, dass nun novissima sind, noch mehr gilt dies jetzt, und gerade darum sind die nunmehrigen Erweisungen des göttlichen Geistes höher zu achten, weil solche für die ultima saeculi spatia vorherbestimmt waren [3]). Bei den Versammlungen der Montanisten erschienen weissgekleidete, Lampen tragende Jungfrauen in der Versammlung, offenbar mit Beziehung auf die Erwartung der Parusie Matth. 25, 1 ff. Apok. 3, 18. 7, 9 [4]). So redet denn auch Tertullian davon wie jetzt die letzte Verfolgung durch den Antichrist zu erwarten sei, von der man sich

---

1) De resurr. 63: Cuius (sc. paracleti) si hauseris fontes nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum, resurrectionem quoque carnis usquequaque potando refrigerabis.

2) Vgl. das Wort der Maximilla bei Epiph. 48, 2 (Beil. I, 13) und bei Eus. V, 16, 18 (Beil. I, 14), welches in dem ersteren seine Erklärung findet.

3) Pass. Perp. bei Ruinart S. 77 ff., ed. Galura S. 202 ff. Cp. 1: Sed viderint, qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus iudicent temporum: cum maiora reputanda sint novitiora quaeque ut novissimiora secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decreta.

4) Epiph. 49, 2: *Πολλάκις δὲ ἐν τῇ αὐτῶν ἐκκλησίᾳ εἰσέρχονται λαμπαδηφοροῦσαι ἑπτά τινες παρθένοι, λευχείμονες, θῆθεν ἐρχόμεναι, ἵνα προφητεύσωσι τῷ λαῷ.*

durch nichts werde loskaufen können[1]). Das eben gibt er als Zweck der montanistischen Fastenordnungen an, nicht Gottes Zorn zu besänftigen, seinen Schutz oder Gnade zu erlangen, sondern dem Zustand, welchen die Zeiten der letzten antichristlichen Verfolgung mit sich bringen werden, an sich selbst vorzusorgen durch Einübung auf Erleiden jeden Mangels und sich unempfindlich Machen gegen jede Art von Schmerz[2]). Wenn er gegen Wiederholung der Ehe streitet, so ist sein Argument vor allem dies, dass tempus in collecto est (de exh. cart. 6, mon. 7), und konnte so der Apostel schon sagen, so gilt dies nun noch viel mehr (de mon. 3). Welchen die Einehe nicht gefällt, die mögen heiraten bis ans Ende, indem sie jenes Wehes über die Schwangeren und Säugenden vergessen, das viel schwerer und bitterer bei der Vernichtung der ganzen Welt eintreten wird, denn bei der Verwüstung Judäas[3]). Somit macht der Montanismus die Erwartung des Endes mit ganz besonderer Energie geltend, bei Tertullian klar zur Erreichung seiner disciplinaren Zwecke. Aber doch unterscheidet er sich hierin nicht von der Lehre der katholischen Kirche. Noch als Katholiker schaut Tertullian voll Begeisterung und glühender Sehnsucht aus nach dem Kommen des Reiches Gottes in Herrlichkeit (de orat. 5) und beruft er sich gegen Wiederholung der Ehe auf die Einschränkung, welche dieselbe durch den Apostel in extremitatibus saeculi erfaren (ad ux. I, 2). Das Weltende durch die nahe Zukunft Christi war allgemeiner Kirchenglaube. Wir begegnen ihm z. B. oft genug bei einem Kirchenmann wie Cyprian[4]).

---

1) De fuga 12 p. 487: Antichristo iam instante et in sanguinem non in pecunias hiante Christianorum.

2) De ieiun. 12: Ut ab Joanne paracletus obmutuisset, ipsi nobis prophetae in hanc maxime caussam exstitissemus, iam non dico ad exorandam Dei iram, nec ad impetrandam tutelam eius aut gratiam, sed ad praemuniendam per nosmet ipsos novissimorum temporum condicionem etc.

3) De mon. 16: Satis opportunos novissimis temporibus fructus iteratis matrimoniis colligant, ubera fluitantia et uteros nauseantes et infantes pipiantes. Parent antichristo, in quae libidinosius saeviat. Adducet illis carnifices obstetrices.

4) Z. B. De habitu virg. 23 p. 203, de unit. eccl. 16 p. 224, de mortal. 2 p. 298 u. s. w.

Eigentümlich war dem Montanismus, soweit wir seine eschatologischen Erwartungen kennen, nur zunächst die Behauptung, dass das neue Jerusalem vor seiner Niederkunft zur Erde als Zeichen derselben werde in den Wolken gesehen werden. Tertullian glaubte diese Weissagung in einem Ereigniss seiner Zeit im Orient, wovon ihm Kunde geworden, erfüllt sehen zu dürfen [1]). Ferner lehrte die neue Prophetie, dass Pepuza der Ort sei, wo dies Herniederkommen des obern Jerusalems stattfinden werde. Dies hat das Syntagma Hippolyts berichtet [2]) und es lag kein Grund zu dem dagegen erhobenen Zweifel vor [3]). Ueberhaupt lenkte der Paraklet den Blick der Seinen durch grosse Verheissungen in die Zukunft [4]). War Christus im Evangelium der Bringer des neuen Gesetzes und damit zugleich neuer Verheissungen, durch welche zur Erfüllung des Gesetzes angetrieben wurde [5]), so konnte der Paraklet als Erweiterer und Verschärfer dieses neuen Gesetzes durch die neue Prophetie, nicht umhin auch die Verheissungen zu mehren. Daher verkündigte er denen, welche seinen Vorschriften nachkamen, die grösste Herrlichkeit und specialisirte zugleich die Schilderung, denn dann erst wurde sie dem Hörer wirklich lebhaft nahe gerückt, und musste für sein Verhalten bestimmend wer-

---

1) Adv. Marc. III cp. 24 p. 156: Hanc (das neue Jerusalem) et Ezechiel novit et apostolus Joannes vidit. Et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo testatur, ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem eius conspectui futuram in signum praedicarit.

2) Vgl. Philostr. 49, Epiph. 48, 14: (*Πεπούζαν*) *καί φασι ἐκεῖσε κατιέναι τὴν ἄνωθεν Ἱερουσαλήμ.*

3) Epiphanius 48, 14 gedenkt des Ortes Pepuza als eines nunmehr wüsten. Kurz zuvor muss Pepuza noch bestanden haben, da Aëtius dorthin verbannt wurde (Philostorg. IV, 8). Sollte ein Missverständniss des Epiph. vorliegen, und Montan Pepuza als die Wüste apoc. 12, 14 bezeichnet haben? Aber jene etwa 20 Jare boten oft genug Gelegenheit zur Zerstörung des Ortes. Johannes von Damaskus unterscheidet zwischen 2 Pepuza.

4) Eus. h. e. V, 16, 9: — *τοὺς μὲν χαίροντας καὶ χαυνομένους ἐπ' αὐτῷ μακαρίζοντος τοῦ πνεύματος καὶ διὰ τοῦ μεγέθους ἐπαγγελμάτων ἐκφυσιοῦντος.*

5) Tert. de praeser. haer. 13 in der mitgeteilten Glaubensregel: Jesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum.

den. „Was sagst Du", spricht daher der Geist durch Montanus, „von dem der das Heil erlangt, so dass er mehr ist denn ein Mensch? Der Gerechte wird hundertmal mehr leuchten, denn die Sonne, die geringen Geretteten unter Euch werden leuchten hundertmal mehr denn der Mond". Es ist dies eine Verstärkung von Matth. 13, 43. Jedoch mit irgend welchem kirchlichen Dogma trat durch diese Verheissungen der Montanismus nicht in Widerspruch.

Das geschah auch nicht durch seinen Chiliasmus. Wol vertrat der Montanismus denselben und seiner ganzen Geistesrichtung nach warscheinlich mit besonderem Eifer. Aber der Chiliasmus war ja noch Bestandteil des orthodoxen Bekenntnisses, wie die bekannte Stelle Justins dial. c. Tryph. p. 80. 81 zeigt. Von prophetischen Aussprüchen über den Chiliasmus ist uns nichts bekannt. Der Gegensatz zu den Montanisten aber scheint die sogenannten Aloger zur Verwerfung der Apokalypse gefürt zu haben, und ebenso ist es im Streit mit dem Haupt einer montanistischen Partei Proklus geschehen, dass Gajus von Rom den Chiliasmus bekämpfte (Eus. III. 28, 2). Tertullian war entschiedener Chiliast. Er bekennt sich zu einem Königreich der Gläubigen auf Erden, welches dem himmlischen vorhergeht und andern Charakter trägt. Es beginnt nach der Auferstehung und dauert tausend Jare. Es ist dies der gottgeschaffene Stat, das neue Jerusalem, welches vom Himmel herabkommt, von Paulus als unsere Mutter und Politeuma bezeichnet[1]). Dass davon auch in Tertullians Schrift de spe fidelium zu lesen stand, wäre gewiss, auch wenn Hieronymus zu Ezech. 36 nicht ausdrücklich berichtete, er habe darin einen sinnlichen Chiliasmus gelehrt. Aber diesem Chiliasmus ging ab — und das ist von grosser Wichtigkeit — das Charakteristische des Chiliasmus in der Schrift, die Beziehung zum Volk Israel, ein neuer Beweis wie wenig der Montanismus seine Wurzeln im Judaismus hat, wärend man gerade hier den Zusammenhang zwischen bei-

1) Adv. Marc. III, 24: Nam et confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante caelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos, in civitate divini operis Hierusalem caelo delata, quam et apostolus matrem sursum designat, et politeuma nostrum id est municipatum, in caelis esse pronuntians alicui utique caelesti civitati eum deputat. Hanc et Ezechiel novit etc.

den am deutlichsten glaubt nachweisen zu können. Tertullian — obwol er die Vollendung der christlichen Hoffnung mit der zu erwartenden Bekehrung Israels in engen Zusammenhang bringt[1]) — erklärt doch direkt an der Stelle adv. Marc. III. 24, dass keine Wiederherstellung Judäas zu erwarten sei, dass man also weder auf Israel noch auf sein Land die Weissagungen der Propheten zu beziehen habe, vielmehr was an Namen von Oertern und Gegenden dorthin zu deuten scheine, eine allegorische Interpretation auf Christus und die Kirche mit geistlichem Verständniss fordere. Doch reden die alttestamentlichen Propheten allerdings von einer Herrschaft Christi auf Erden[2]). Dass es sich mit dem Chiliasmus der kleinasiatischen Propheten ebenso verhielt, zeigt deren obenerwähnte Verkündigung, in Pepuza werde dies neue Jerusalem herniederkommen. — Der Montanismus bewegt sich also hiermit durchaus auf dem Boden der heidenchristlichen Kirche, welche den Chiliasmus zwar festgehalten bei dem engen Zusammenhang, in welchem derselbe mit der lebhaften Erwartung des nahen Endes steht, aber doch so, dass er seiner wesentlichen Bedeutung entleert war, indem im Millennium nicht die Geschichte des Volkes Israel zum Abschluss kam[3]). Als terrena promissio stand das Millennium noch der caelestis gegenüber. Denn nicht auf der neuen Erde erwartet der Montanismus die schliessliche Vollendung. Er scheint daher dieselbe wesentlich aufgefasst zu haben wie die katholische Kirche, nämlich als Sein bei Gott in der Aphtharsie, nach Leib und Seele.

Nirgends macht demnach auch in der Eschatologie der Montanismus einer durchgreifenden dogmatischen Unterschie-

---

1) De pud. 8: Christianum enim de restitutione Iudaei gaudere et non dolere conveniet, siquidem tota spes nostra cum reliqua Israelis exspectatione coniuncta est.

2) Ibid.: De restitutione vero Iudaeae, quam et ipsi Iudaei ita ut describitur sperant, locorum et regionum nominibus inducti, quomodo allegorica interpretatio in Christum et in ecclesiam et habitum et fructum eius spiritaliter competat — — in alio opere digestum, quod inscribimus De spe fidelium et in praesenti vel eo otiosum, quia non de terrena sed de caelesti promissione sit quaestio. — Es steht noch dahin ob diese Schrift überhaupt aus der montanistischen Periode Tertullians stammte.

3) Vgl. Engelhardt, Christentum Justins S. 307 Anm. 1.

denheit von der Kirche sich schuldig. Er bestätigt nur das Vorhandene. Das Gebiet seiner reformatorischen Tätigkeit ist vielmehr nicht das Dogma sondern die Sitte, er ist novae disciplinae institutor. Und auch dieser Umstand selbst ist nichts der neuen Prophetie Eigentümliches. Denn auch der Fortschritt der neutestamentlichen Offenbarung gegen die alttestamentliche bestand ja nach der Meinung der kirchlichen Theologie nur darin, dass durch deutlichere Aussagen das noch Zweifelhafte klar gelegt und vor irrtümlicher Auffassung bewart wurde, dagegen das Gesetz vertieft und erweitert (Tert. de orat. 1. 11, de Bapt. 13, de paen. 3) und die Verheissungen, welche zu seiner Erfüllung anspornen, gemehrt wurden (Tert. de praescr. 13).

2. Die Disciplin des Parakleten.

Auf dem Gebiet der Sitte hat der Paraklet die Offenbarung zur Vollendung zu bringen, welche zuvor derselben ermangelte. Was von Christus und den Aposteln noch nicht befohlen ward aus Rücksicht auf die Schwachheit des Fleisches, das ordnet er nun an. Durch Verschärfung der Disciplin will die nova prophetia die nova lex vollkommen machen. Welches aber diese Forderungen des Parakleten sind, spricht Tertullian drastisch und kurz aus, wenn er sagt, die neue Prophetie lehre öfter zu fasten als zu heiraten[1]). Verbot wiederholter Ehe und Fastengebote sind die beiden Stücke, welche ihr inhaltlich am meisten zum Vorwurf gemacht werden. Apollonius beginnt Eus. V, 18, 2 seinen Angriff gegen Montan: *Οὗτος ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας*; das erstere eine Consequenzmacherei aus der Abneigung des Montanismus gegen die Ehe (vgl. Ritschl S. 500 Anm. 4). Hippolyt bemerkt von den Kataphrygern: Sie füren neue Fasten, Feste, Xerophagien und Raphanophagien ein[2]). Wegen ihrer Forderung blos der Einehe und häufigen Fastens sah man sie 1. Tim. 4, 3 geweissagt[3]). Dass aber die neue Prophetie diese Forderung stellte,

---

1) De ieiun. 1: propter hoc novae prophetiae recusantur, quod Montanus etc. plane doceant saepius ieiunare quam nubere.

2) Philos. VIII, 19: *καινίζουσι δὲ νηστείας καὶ ἑορτὰς καὶ ξηροφαγίας καὶ ῥαφανοφαγίας φάσκοντες ὑπὸ τῶν γυναίων δεδιδάχθαι.*

3) Epiph. 48, 8. 9. Tert. de ieiun. 2. I p. 854 vgl. auch Hier. ep. 41.

ist ihr nur mit jeder asketisch gerichteten Bestrebung gemein, denn eheliches Leben und Narungsgenuss sind ja die Gebiete, worin sich vor Allem die leibliche Seite menschlicher Natur zu erkennen gibt und deren möglichste Negation daher in erster Stelle geboten erscheint. Die neue Prophetie wendet sich deshalb zum Zweck einer Reaktion gegen das Einleben in der Welt gegen sie, aber doch so, dass sie den Boden der Kirche nicht verlässt, d. h. one die Ehe als direkt widergöttlich zu bezeichnen oder das Fasten durch manichäische Verwerfung der Materie zu begründen [1]).

A. Der Paraklet und die Ehe.

Die neue Prophetie duldete nur Einmaligkeit der Ehe [2]). Dies bezog sich jedoch nur auf die, welche als Christen verwittweten. Wer als Heide Wittwer geworden war, konnte, wenn er wieder eine Ehe geschlossen, darin verharren, ja andernfalls sich ungehindert wieder verehelichen; dies ist allerdings nur von Tertullian bezeugt [3]), aber darf warscheinlich auch für den Orient gelten.

Diese Behauptung sittlicher Unzulässigkeit wiederholter Ehe, ja Bezeichnung derselben als Ehebruch [4]), hat zur Voraus-

1) Vgl. Tert. de mon. 15: Nos non magis nuptias auferimus, si secundas recusamus, quam cibos reprobamus si saepius ieiunamus. Aliud est auferre aliud temperare.

2) Epiph. 48, 9: *Ἐκβάλλουσι γὰρ τὸν δευτέρῳ γάμῳ συναφθέντα καὶ ἀναγκάζουσι, μὴ δευτέρῳ γάμῳ συνάπτεσθαι.* Tert. de exhortatione castitatis und de monogamia; de pud. 1: Nobis (den Montanisten) autem maxima aut summa (sc. delicta) sic quoque praecaventur (moechia et fornicatio), dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse, nuptialibus et dotalibus si forte („doch wol", hebt den Unterschied der Ehe von Hurerei hervor, gegen Gottwald a. a. O. S. 20 A. 1) tabulis a moechiae et fornicationis opere diversas, et ideo durissime nos, infamantes paracletum disciplinae enormitate, digamos foris sistimus.

3) Vgl. d. vor. A. de pud. 1. De mon. 11: Si autem acceperis uxorem, non deliquisti, quia ante fidem soluto ab uxore non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem prima est. A fide enim etiam ipsa vita nostra censetur. — Itaque mulier, si nupserit, non delinquet, quia nec hic secundus maritus deputabitur qui est a fide primus. Ebenso de mon. 13, exh. cast. 3.

4) Tert. de mon. 9: Deus aliter censuit citra quam homines, ut in totum sive per nuptias sive vulgo alterius viri admissio adulterium pro-

setzung eine Abneigung gegen die Geschlechtsgemeinschaft überhaupt, wonach diese für unverträglich mit einem vollkommenen Christenstande gilt. Dies wird denn auch ausdrücklich bestätigt durch die Hochstellung der Virginität als sittliches Ideal. Ihre Prophetin Priska rümten die Montanisten als Jungfrau (Eus. V, 18, 3) und ihr Parteihaupt Proklus als jungfräulichen Greis [1]). Für den Empfang einer Offenbarung ist die wichtigste Bedingung geschlechtliche Reinheit, denn nur ein heiliger Diener kann mit Heiligkeit dienen [2]) (Tert. exh. cast. 10). — Tertullian stellt durchaus nicht in Abrede, dass eigentlich die Ehe überhaupt seiner Idee von der christlichen Vollkommenheit widerspricht. Nur eine Erlaubniss zur Ehe liegt vor (ad uxor. I, 3, de exh. cast. 3. 8, de mon. 3) und auch diese nur als vom Apostel de suo i. e. humano sensu non de divino praescripto geredet (exh. cast. 3), als eine Sache nicht dominicae autoritatis sed humanae aestimationis (mon. 3). Die Ehe ist zwar gestattet, aber nur als eine Art geringeren Uebels, nicht ex mera et tota voluntate, sondern de invita voluntate, ja nicht voluntate, sondern necessitate. Das eigentlich von Gott Gewollte ist, wie Matth. 19, 12. 1 Joh. 3, 2 f. und 1 Cor. 7, 28 ff. zeigen, völlige Virginität (exh. cast. 3. 4, mon. 3). Ja, genau genommen ist die Ehe nur eine Art Hurerei oder dieser doch nahe verwandt. Ist schon das begehrliche Ansehen eines Weibes verboten, wie vielmehr die Ehe, welche diesem praktische Folge gibt. Die Gesetze bilden den Unterschied zwischen Ehe und Hurerei, nicht der Tatbestand selbst. „Also,

---

nuntietur ab eo. — Mon. 15: Quae haeresis si secundas nuptias, ut illicitas iuxta adulterium iudicamus? — Exh. cast. 9: Si penitus sensus eius (apostoli) interpretemur, non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri.

1) Tert. adv. Valent. 5: Proculus noster, virginis senectae — — dignitas. — Diese Abneigung gegen die Ehe überhaupt wird auch bekundet durch den Anklang den die leucianischen Johannesacten bei den Montanisten gefunden zu haben scheinen (vgl. Acta Joannis ed. Zahn Fragm. IV), und durch Origenes in Tit. IV, 696.

2) Ritschl S. 504 sieht in dieser Stelle die Virginität für den Klerus empfohlen. Aber Tertullian bezieht diesen prophetischen Ausspruch nicht blos auf den Klerus, sondern auf jeden Christen, der Gott im Gebet dienen will. Es kann das Dienen mit Heiligkeit wol von dem Vermitteln der auf Heiligkeit abzweckenden Offenbarungen des Parakleten gemeint sein, welches nicht an das Amt eines Klerikers gebunden war.

sagt jemand, machst Du auch die erste d. i. die einmalige Ehe zu nichte.“ „Und nicht mit Unrecht, erwiedert Tertullian, weil auch sie aus dem besteht, was Hurerei ist. Daher ist es dem Menschen am besten kein Weib zu berüren und Virginität die höchste Stufe der Heiligkeit, weil sie der Verwandtschaft der Hurerei entbehrt (Exh. cast. 9 p. 750). Es gibt in Bezug auf Keuschheit drei Stufen der Heiligung. „Die erste Stufe ist Virginität von Geburt an, die zweite Virginität von der zweiten Geburt d. i. von der Taufe an, welche sei es in der Ehe reinigt aus Uebereinkunft, sei es im Wittwenstand beharrt aus freiem Willen, als dritter Grad ist übrig die Einehe, wenn nach Auflösung der Einen Ehe von da an dem Geschlecht widersagt wird (exh. cast. 1)[1]. — Daher behauptet Tertullian die Berechtigung des Parakleten selbst zur Forderung völliger Virginität. Ja nicht einmal etwas Neues wäre diese Forderung bei jener Begünstigung der Virginität durch Christus und die Apostel. „Wenn selbst eine ganze und volle Virginität oder Enthaltsamkeit der Paraklet heute als Gesetz aufstellte, dass er auch nicht in einmaliger Ehe die siedende Hitze des Fleisches sich ausschäumen liesse, würde er auch so nichts Neues einzufüren scheinen“ (mon. 3 p. 763 ed. Oehl.). „Dies bedenkend wirst Du Dich leicht überzeugen, viel mehr komme dem Parakleten zu, eine einmalige Ehe zu verkündigen, da er auch keine verkündigen konnte, und viel mehr sei zu glauben, jener habe gemässigt, was auch abgetan zu haben sich geziemt hätte, wenn Du einsiehst, was Christus wollte. Auch hierin musst Du den Paraklet als Anwalt erkennen, dass er von der ganzen Enthaltsamkeit deine Schwachheit frei spricht“ (mon. 3 p. 765).

Also nur auf einem langmütigen Verzicht beruht das Recht zur Eingehung der Ehe. Im letzten Grunde sind alle Angriffe gegen wiederholte Ehe gegen die Ehe überhaupt gerichtet[2].

1) Vgl. exh. cast. 9 p. 751: Non tibi sufficit de summo illo immaculatae virginitatis gradu in secundum recidisse nubendo, sed in tertium adhuc devolveris et in quartum.

2) Vgl. Hauber, Studien und Kritiken 1845 S. 640: „Dies gilt wie von der Polemik Tertullians so von den durch Origines (v. S. 47 A. 2) charakterisirten Montanisten. Bei der urchristlichen Erwartung der nahen Parusie hatte ein freiwilliger Verzicht auf wiederholte oder auch ein-

Es ist eine glückliche Inconsequenz wenn noch eine Ehe gestattet ist. Dennoch ist diese Inconsequenz wichtig für die Beurteilung des Montanismus. Hat doch Tertullian auch als Montanist die Ehe [1]) aufs Energischste gegen alle gnostischen Angriffe verteidigt [2]), ja von der ehelichen Gemeinschaft selbst als von solemni sexuum officio geredet [3]). Gerade als die rechte Mitte zwischen der Verwerfung der Ehe von Seiten der Häretiker und ihrem Missbrauch durch das wiederholte Heiraten der Psychiker will Tertullian die montanistische Forderung der Einmaligkeit der Ehe angesehen wissen [4]). Die Anerkennung

---

malige Ehe seine hohe Berichtigung 1. Kor. 7 vgl. Apok. 14, 4, one irgend welche Herabsetzung der Ehe. Erst als der Montanismus gegenüber einem festeren Einwurzeln in der Welt die übliche Einehe gesetzlich forderte — in wie weit durch Erwartung des Endes bestimmt, ist nicht zu entscheiden — dokumentirte er dadurch eine falsche Stellung zur Ehe überhaupt. — Eine höhere Wertschätzung der Ehe durch den Montanismus beweist auch nicht die Behauptung Tertullians de mon. 10. 11, dass die Ehe ihrem Wesen nach auch nach dem Tode Eines Ehegatten fortbestehe, wie sich dies im Gebet für den Entschlafenen kund gebe, und dass den christlichen Gatten ein spiritale consortium im ewigen Leben warte, denn hier liegen keine eigentümlich montanistischen Anschauungen vor (gegen Neander, Antignostikus S. 251 und Möller S. 762),

1) Welche er ad uxor. I, 2 als von Gott gesegnetes seminarium generis humani bezeichnet hat.

2) Adv. Marc. IV, 34: Habes etiam — nuptiarum prospectorem (sc. creatorem), quas nec separari vult prohibendo repudium nec cum macula haberi tunc permittendo divortium. Vgl. adv. Marc. V, 7. 15 zu 1 Th. 4, 3 f.: Abstinere enim inquit a stupro non a matrimonio: scire unumquemque vas suum in honore tractare, — non in libidine qua gentes. Libido autem nec apud gentes matrimonio adscribitur, sed extraordinariis. — Sanctitas luxuriae est, turpitudini quoque et immunditiae contraria, quae non matrimonium excludat sed libidinem. — Hunc autem locum salva alterius id est plenioris sanctitatis praelatione tractaverim, continentiam et virginitatem nuptiis anteponens, sed non prohibitis. Destructores enim Dei nuptiarum, non sectatores castitatis retundo.

3) De anima 27: Natura veneranda est, non erubescenda. Concubitum libido, non condicio foedavit. Excessus, non status est impudicus, siquidem benedictus status apud Deum: Crescite etc. Excessus vero maledictus: adulteria etc. In hoc itaque sollemni sexuum officio etc.

4) De mon. 1: Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt. Illi nec semel, isti non semel nubunt. Quid agis lex creatoris? Inter

des Gottes, der die Ehe eingesetzt hat, und der Ehe selbst als einer guten sittlichen Ordnung ist ihm die weite Kluft zwischen Katholikern und Montanisten einerseits und einem Marcion andererseits. Der Fortschritt der Offenbarung habe es nun mit sich gebracht, dass dem Heiraten ein bestimmtes Mass vom Parakleten gesetzt werde. Aber „desselben Sache wird sein, das Mass zu setzen, welcher einst das Mass weit gemacht hatte, derselbe wird sammeln, welcher zerstreute, derselbe den Wald fällen, welcher ihn pflanzte, derselbe die Saat ernten, welcher säete, derselbe sagen: Es erübrigt, dass auch welche Frauen haben, so seien als die nicht haben, dessen auch früher war: Wachset und mehret euch“ [1]). — Aber es ist nicht zu verkennen, dass dort, wo Tertullian die Ehe so hoch stellt, er nicht als Montanist, sondern als Mann kirchlicher Orthodoxie redet. Da die neue Prophetie das Dogma bewaren will, so ist eine Wertschätzung der Ehe bei dogmatischer Behandlung derselben notwendig [2]). Der Montanismus hat geringes dogmatisches Interesse und will den kirchlichen Boden nicht unter den Füssen

---

alienos spadones et aurigas tuos tantundem quereris de domestico obsequio quantum de fastigio extraneo. Proinde te laedunt, qui abutuntur, quemadmodum, qui non utuntur. — Penes nos autem quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum, continentia tam religiosa est, quam licentia verecunda. — Continentia legem nuptiarum honorat, licentia temperat; illa non cogitur, ista regitur. — Ebenso mon. 15: Nos vero non magis nuptias auferimus si secundas recusamus, quam cibos reprobamus si saepius ieiunamus. Aliud est auferre, aliud temperare, aliud est legem non nubendi ponere, aliud est modum nubendi statuere.

1) Adv. Mrc. I, 29: Non enim proicimus, sed deponimus nuptias, nec praescribimus, sed suademus sanctitatem, servantes et bonum et melius, pro viribus cuiusque sectando, tum denique coniugium exserte defendentes, cum inimice accusatur spurcitiae nomine in destructionem creatoris, qui proinde coniugium pro rei honestate benedixit in crementum generis humani. — Sed et si nubendi iam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio paracleto auctore defendit, unum in fide matrimonium praescribens, — is caedet silvam, qui plantavit, is metet segetem, qui seminavit. — connubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata, cui caedendo praestaret messem.

2) Vgl. auch hierfür den Ausspruch des Geistes durch Prisca bei Tert. de res. carn. 11.

verlieren. Dagegen concentrirt sich das ganze Interesse des Montanismus auf das sittliche Gebiet und unter dem ethisch-disciplinaren Gesichtspunkt ist ihm die Ehe nur zur Negation da.

Nur soviel beweist jene dogmatische Anerkennung der Ehe, dass nicht eine dualistische Anschauung der Ausgangspunkt des Montanismus war, dass vielmehr nur das Streben nach praktischer Verwirklichung des waren Christentums bei falscher Bestimmung der Aufgaben des Christentums seinen Forderungen den asketischen Charakter verlieh. Er war so allerdings zu einem ethischen Dualismus gelangt, so dass er bei consequentem Ausdruckgeben seiner Anschauung von der Stellung des Christen zur Welt auch in der Lehre häretisch werden musste. Die einzig naturgemässe Entwicklung war für ihn fortzuschreiten zur Verwerfung der Ehe und der Forderung völliger Virginität [1]). Ist der Paraklet dies gerade auch darin, dass er nicht völlige Virginität verlangt, sondern Rücksicht nimmt auf die Schwachheit des Fleisches, so ist ja doch andererseits gerade darum der Paraklet gekommen, aller Fleischesschwachheit ein Ende zu machen. „War es nicht das Grundprincip der montanistischen Sittenlehre, dass, wie Christus alle duritia cordis, die zu Zeiten des Gesetzes, also der Paraklet alle infirmitas carnis, die zu Zeiten des blossen Evangeliums gedauert, aufgehoben? — Und nun sollte dennoch eine infirmitas carnis gelten, sollte dennoch eine noch höhere Stufe — bevorstehen?“ (Hess. S. 88). Und was bürgte dafür, dass die neue Prophetie nicht wirklich zu jenem Fortschritt sich entschliesse, abgesehen von der Lehre vom unmittelbar bevorstehenden Weltende? — Tatsächlich aber allerdings verzichtete der Montanismus in Uebereinstimmung mit seinen dogmatischen Ueberzeugungen auf Verwirklichung der Consequenzen seiner principiellen ethischen Anschauung, verlieh vielmehr nur durch gesetzliche Forderung in der Kirche bereits geltenden Formen der Frömmigkeit und sittlichen Idealen göttliche Autorität und suchte so aller Verweltlichung entgegenzuwirken.

---

1) Hesselb. S. 88: Es war nicht einzusehen, wie der Montanismus seinen Grundsätzen nach mit Fug bei der Monogamie hätte stehen bleiben und nicht vielmehr zur völligen Ehelosigkeit als höchster Stufe der Fleischesbeschränkung fortfüren sollen.

Mit der Forderung der Monogamie und Bevorzugung der Jungfräulichkeit hatte die neue Prophetie ja in der Tat inhaltlich nichts Neues gebracht. Auch die Kirche bevorzugte Monogamie und Virginität. Das bezeugen die Schriften eines Justin, Athenagoras, Theophilus, Irenäus [1]). Ja sie hielt sogar in gesetzlicher Art die Forderung der Monogamie für den Klerus aufrecht, und es war ein Hauptvorwurf gegen die neue Prophetie dass sie für alle verbindlich mache, was zwar im allgemeinen ratsam, aber nur für die Priester Gesetz sei [2]). Gerade hierin zeigte sich aber in sofern eine Verwandtschaft des katholischen und montanistischen Standpunkts als beide eine einfache und eine höhere Sittlichkeit kennen, nur dass die einen sie auf den Klerus — aber allerdings auch one gleich strengen gesetzlichen Zwang, denn noch gab es auch zum 2. Mal verheiratete

---

1) Justin apol. I, 29 sagt, dass die Christen nur des Kinderzeugens wegen freien *ἢ παραιτούμενοι τὸ γήμασθαι τέλεον ἐνεγκρατευόμεθα*, und erzält anerkennend von einem christlichen Jüngling, der sich verstümmeln lassen wollte, um gegen die heidnischen Verleumdungen zu zeugen. Athenagoras suppl. 33: *Τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ. — τὰ ἡμέτερα ἢ οἷός τις ἐτέχθη μένειν, ἢ ἑφ' ἑνὶ γάμῳ. Ὁ γὰρ δεύτερος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία. Ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικός, καὶ εἰ τέθνηκε, μοιχός ἐστι παρακεκαλυμμένος.* Theophilus ad Autol. III, 15: *Παρ' οἷς (τοῖς χριστιανοῖς) σωφροσύνη πάρεστιν, ἐγκράτεια ἀσκεῖται, μονογαμία τηρεῖται, ἁγνεία φυλάσσεται.* Iren. adv. haer. III, 17, 2 (III, 18, 1 Harv.): Samaritanae praevaricatrici, quae in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis. Vgl. auch Clem. Alex. Strom. III, 12, 82.

2) Epiph. 48, 9: *Τὴν δὲ μονογαμίαν τιμᾷ εἰ καὶ μάλιστα τὰ χαρίσματα τῆς ἱερωσύνης διὰ τῶν ἀπὸ μονογαμίας ἐγκρατευομένων καὶ τῶν ἐν παρθενίᾳ διατελούντων κοσμήσας προδιετύπου.* Tert. ad ux. I, 7: Quantum detrahant fidei quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum viduam adlegi in ordinem nisi univiram non concedat. Aram enim Dei mundam proponi oportet. Exh. cast. 7: Inde igitur apud nos (den Christen) plenius atque instructius praescribitur unius matrimonii esse oportere qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. Usque adeo quosdam memini digamos loco deiectos. Sed dices: Ergo ceteris licet. quos excipit (od. cum quibus non liceat excipit). Monog. 12: Adeo, inquiunt, permisit apostolus iterare connubium, ut solos qui sunt in clero monogamiae iugo astrinxerit. Quod enim quibusdam praescribit, id non omnibus praescribit.

Kleriker [1]) — beschränken, die andern sie für alle zwar bestimmt sehen, aber sich auch darein finden, dass sie für einen Teil zu hoch ist und nur für die Pneumatiker durchfürbar. Am deutlichsten erhellt jedoch, wie wenig der Paraklet mit seiner Forderung der Monogamie inhaltlich etwas Neues gebracht, daraus, dass Tertullian zum grossen Teil mit denselben Gründen und aus wesentlich derselben Anschauung heraus vor seinem Uebertritt zum Montanismus wie nach demselben die mehrmalige Ehe bekämpft. So beruft er sich nach wie vor in gleicher Weise auf die Erschaffung nur Eines Weibes, weist die Berufung auf die mehrfache Ehe der Patriarchen wegen ihrer typischen Bedeutung und wegen des Fortschritts der Heilsgeschichte ab (ux. I, 2, exh. cast. 5, mon. 4), und erkennt das vom Apostel 1. Cor. 7, 9 für gut gehaltene Heiraten wegen des dort verglichenen „Brennens“ und wegen der blossen Erlaubniss dazu nicht an als ein wares Gut [2]). Für einen Verwittweten zeige sich eben im Tod des 1. Gatten der Wille Gottes (ux. I, 7, exh. cast. 2,

---

1) Tert. klagt mon. 12: Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo, certe non erubescentes, cum haec sub illis leguntur.

2)

Ad ux. 3.	De exhort. cast. 3.	Monog. 3.
Quod denique scriptum es, Melius est nubere quam uri, quale hoc bonum est — quod mali comparatio commendat, ut ideo melius sit nubere, quia deterius est uri? — — Possum dicere: Quod permittitur bonum non est. — — suspectam habeo permissionis suae causam. Quod autem melius est, nemo permisit. — — Non ideo quid bonum est, quia malum non est.	— quale bonum ostendat quod melius est poena, quod non potest videri bonum nisi pessimo comparatum, ut ideo bonum sit nubere, quia deterius est ardere? Cp. 8. Liceat nunc denuo nubere, si omne quod licet bonum est. — — De bono non dicitur licet, quia bonum permitti non exspectat sed assumi. Permittitur autem quod an bonum sit in dubio est, quod potest etiam non permitti, si non habeat aliquam sui causam primam.	Denique cum dicit, Melius est nubere quam uri, quale id bonum intellegendum quod melius est poena, quod non potest videri melius nisi pessimo comparatum? Zuvor: Et possum contendere, non mere bonum esse, quod permittitur. Quod enim mere bonum est non permittitur. — — Permissio habet causam aliquando et necessitatis.

mon. 9). Die Gründe, welche zur Wiederholung der Ehe zu füren pflegen, nämlich Weltliebe und Verlangen nach Nachkommenschaft, sind für den Christen ohne Bedeutung (ux. I, 45) exh. cast. 12, mon. 16). Das den Vorstehern gegebene Verbot mehrmaliger Ehe zeigt was für alle Geltung hat, nämlich auch die Einehe (ux. I, 7, exh. cast. 7, mon. 12). Als Katholiker wie als Montanist weisst Tertullian auf die bevorstehende letzte grosse Bedrängniss der Christen und den Weheruf Christi Matth. 24, 19 über die Schwangern und Säugenden zu jener Zeit, sowie auf die Gefar, gleich denen zu Sodom und Gomorrha und vor der Sintflut freiend vom Ende übereilt zu werden Lc. 17, 27 ff. (ux. I, 5, exh. cast. 9, mon. 16), zum Schluss auf das beschämende Vorbild der Heiden, die dem Teufel Virginität und Monogamie leisten, wärend man sie Gott versage (ux. I, 6. 7, exh. cast. 13, mon. 17). Wie dem Montanisten, so ist auch schon dem Katholiker Tertullian die Virginität die höchste Stufe der Vollkommenheit [1]), und andererseits verwart er sich auch als solcher schon gegen die Marcionitische Verwerfung der Ehe (ux. I, 3).

Also nicht etwas schlechthin Neues lehrt die neue Prophetie, sie gibt nur ein neues Zeugniss der alten Forderung und Verwirklichung des Gewünschten. Wärend Tertullian als Katholiker bei allem Dringen auf die Einehe, doch eine 2. Ehe gestattet (ad uxorem II), ja auch diese, sofern sie nur im Herrn d. h. mit einem Christen geschieht, in den fast überschwänglichen rhetorischen Lobpreis einer christlichen Ehe (ux. II, 8) beschliesst, weiss er in seinen montanistischen Schriften nichts mehr von einer solchen Licenz.

Aber auch nun argumentirt Tertullian aus der heiligen Schrift. Die Einheit der neuen Offenbarung mit der in der Schrift niedergelegten bringt es mit sich, dass sie nicht gegen jene verstossen kann, vielmehr implicite wenigstens alles auch schon in den frühern Offenbarungsstufen beschlossen liegt, und es sich nicht sowol um Einfürung von etwas Neuem, als um Durchfürung von längst Angestrebtem handelt [2]). Daher ist der

1) Ux. I, 8: Licet in illis (virginibus) integritas solida et tota sanctitas de proximo visura sit faciem Dei.

2) Mon. 4: Hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam neque extraneam esse monogamiae disciplinam, immo et antiquam et propriam

Paraklet mehr restitutor als institutor. Die Einehe hat eigentlich die ganze Schrift für sich (exh. cast. 4—8, mon. 4—13). Anfang wie Ende der Offenbarung Gottes lehren sie: der 1. Adam blieb monogam und Christus, der andere Adam ist nach dem Fleisch verschnitten, nach dem Geist monogam (seine Braut ist die Gemeine)[1]. Durch das Beispiel der Väter wie durch das Gesetz wird im Alten Testament die Monogamie empfohlen (mon. 4—7). Auf Abrahams Digamie[2] können wir uns auch darum nicht berufen, weil Abraham unser Vater durch den Glauben ist nach Gal. 3, 7, den Glauben Abraham aber vor der Beschneidung bewiesen hat; seine Digamie aber gehört ihm erst im Stande unter der Beschneidung an, und wie diese so ist auch jene für uns in Wegfall gekommen (mon. 6). Ebensowenig hat die Leviratsehe, welche ja zweimalige Ehe voraussetzt, für den Christen noch Geltung, denn alles, was sie bedingte, hat aufgehört, namentlich ist an Stelle jenes Crescite et abundate Gen. 1, 28 getreten der apostolische Ausspruch 1. Cor. 7, 29: Superest ut et qui habent uxores, sic sint ac si non habeant, quia tempus in collecto est (mon. 7). Dagegen bezieht es sich auf uns, wenn das Gesetz den Priestern (wie der Apostel den Bischöfen) nur die Einehe gestattet, denn wir alle sind Priester und nur kirchliche Ordnung unterscheidet zwischen ordo und plebs (exh. cast. 7, mon. 7. 11. 12). Im Evangelium lehren Virginität und Monogamie die Exempel der Heiligen — des Zacharias und Johannes, der Maria, des Simon und der Hanna, der Apostel — wie die Worte Jesu (Matth. 18,

---

Christianorum, ut paracletum restitutorem potius sentias eius quam institutorem.

1) Mon. 5: Sed — perfectior Adam, id est Christus — volenti quidem tibi spado occurrit in carne. Si vero non sufficis monogamus occurrit in spiritu, unam habens ecclesiam sponsam. Vides igitur quemadmodum etiam in Christo novans censum non possis eum sine monogamiae professione deferre, nisi carne sis quod spiritu illi est, licet et quod fuit in carne aeque esse debueris. Ebenso exh. cast. 5: De uno matrimonio censemur utrobique et carnaliter in Adam et spiritaliter in Christo.

2) Zwischen gleichzeitiger Polygamie und wiederholter Ehe will Tertullian in diesem Kampf keinen wesentlichen Unterschied gelten lassen. Mon. 4: Neque enim refert duas quis uxores singulas habuerit, an pariter singulae duas fecerint.

2. 19, 14. 10, 16. Joh. 4, 17) bes. Matth. 5, 32, welcher Ausspruch auch bei von Gott durch den Tod ausgegangener Scheidung zu Recht besteht (mon. 8. 9). Die Erlaubniss zur Wiederverheiratung 1. Cor. 7, 39 (*ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ*) und 1. Tim. 5, 14 bezieht Tertullian als Montanist, im Gegensatz zu ad uxor. II, 2, auf Wittwen, welche als solche erst Christen wurden (mon. 11. 13 vgl. de pud. 1). Wenn aber Röm. 7, 2. 3 dessen gedenke, dass nach dem Gesetz einem Weib durch den Tod des Mannes das Recht der Wiederverehelichung zukomme, so lehre dort ja gerade im folgenden der Apostel, dass wir diesem Gesetz abgestorben seien (mon. 13).

Das Ergebniss dieser Untersuchung der Schrift ist also für Tertullian, dass in der Tat die Offenbarung des Parakleten mit ihrer Forderung der Monogamie nichts Neues bringt. Aber dies beweist ihm doch nur die Harmonie dieser Offenbarung mit jeder früheren. Sie bildet ihm dennoch eine höhere Offenbarungsstufe. So hat er ja auch alttestamentliche Bestimmungen auf das christliche Gebiet übertragen trotz des Fortschritts vom Alten Testament zum Evangelium. Durch den Parakleten ist ihm allerdings die Offenbarung mittelst vermehrter und verschärfter Gebote erweitert worden. Mag die Einehe von Paulus gestattet worden sein, es war eine Nachsicht wie sie auf jener Stufe der Offenbarung noch möglich war, wie auf der Stufe eines Moses die Scheidung um der Herzenshärtigkeit willen. „Wenn nun Christus die Ehescheidung abtat, welche Moses vorschrieb — und doch nicht von einer andern Kraft gekommen zu sein geglaubt wird —, warum sollte der Paraklet nicht abgetan haben, womit Paulus Nachsicht hatte, one verdächtig zu sein als ein fremder Geist?“ Wie einst die Herzenshärtigkeit nach Erfüllung der Zeit in Schranken getan ward, so nun, tempore iam collectiore, die Schwachheit des Fleisches (de mon. 14).

Demnach ist wirklich seit Sendung des Parakleten eine Sittlichkeit gegeben, welche höher ist als die ursprünglich christliche. Damit ist aber die Absolutheit der Offenbarung Christi, „diese Grundbedingung des christlichen Bewusstseins“, verneint. Die neue Prophetie des Parakleten bezeichnet einen Fortschritt gegen das neue Gesetz Christi, und erst durch jenen, und nicht

schon zur Zeit der Apostel, ist zugleich der vorhanden, welcher die Kraft zum Erfüllen des Willens Gottes gibt (de mon. 14). Nun, angesichts des Endes der Welt, ist erst die vollkommene Offenbarung der Gerechtigkeit erfolgt, und nun erst auch die Ausrüstung zu ihrer Verwirklichung verliehen.

B. Die Fastenordnungen des Parakleten.

Wie durch Verbot der Wiederverehelichung, so will auch durch Fastengebote der Paraklet die Ansprüche des Fleisches zurückweisen und gegen die Gebundenheit an diese irdische Welt ankämpfen. In Betreff dieser Fastenordnungen des Parakleten ist Tertullian ein Zeuge für den ganzen Montanismus, denn er selbst sagt, dass die Afrikanischen Montanisten mit Anerkennung des Parakleten auch dessen Fastenordnungen überkommen hätten [1]). Dem entsprechend stimmen auch die Angaben Tertullians de ieiunio 1 [2]) so genau mit denen Hippolyts Philos. VIII, 19 überein, dass die Vermutung nahe liegt, Tertullian habe eine antimontanistische Schrift bei Abfassung seines Werks vorliegend gehabt [3]).

Die neue Prophetie führte gewisse Fasttage ein, ieiunia propria, an welchen ihre Anhänger der Gemeinsamkeit ihres Glaubens durch dies ihr gemeinsames Fasten Ausdruck gaben. Es waren daher die gleichen Tage, welche in den verschiedenen Gegenden des römischen Reichs, in Kleinasien wie in Afrika, gefeiert wurden, de iei. 13 [4]). Aus der Parallele, in welche Tertullian an dieser Stelle diese Fastenfeiern mit

---

1) Jei. 13: Hunc (paracletum) qui recipimus, necessario etiam, quae tunc (als er in den neuen Propheten redete) constituit, observamus.

2) Jei. 1: Arguunt nos, quod ieiunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producamus, quod etiam xerophagias observemus, siccantes cibum ab omni carne et omni iurulentia et ovidioribus quibusque pomis (ξαφανοφαγίαι), nec quid vinositatis vel edamus vel potemus; lavacri quoque abstinentiam congruentem arido victui. Novitatem igitur obiectant etc.

3) Meine Diss.: Die Schriften Tertullians S. 65 f.

4) Pag. 873: Conventus autem illi (Versammlungen in der Kirche Griechenlands) stationibus prius et ieiunationibus operati dolere cum dolentibus et ita demum congaudere gaudentibus norunt. Si et ista sollemnia, — —, nos quoque in diversis provinciis fungimur in spiritu invicem repraesentati, lex est sacramenti.

den mit Fasten beginnenden kirchlichen Versammlungen stellt, denen neben dem dolere cum dolentibus auch ein demum congaudere cum gaudentibus eigen gewesen sein soll, dürfte zu schliessen sein, dass diese Fasten (*νηστεῖαι*) mit den den Montanisten eigentümlichen Festen (*ἑορταί*) werden zusammen gefallen sein. Wurde andererseits auch hier eine Gemeinsamkeit beabsichtigt, welche nur durch die Zerstreuung in den einzelnen Provinzen blos ein spiritu invicem repraesentari sein konnte, so gelangte diese Gemeinsamkeit an den Orten Kleinasiens und Phrygiens, wo die äusseren Hindernisse hinwegfielen, doch wol wirklich zum Ausdruck. Hiermit stimmt dann die aus Hippolyts Syntagma stammende Angabe des Epiphanius von Zusammenkünften der Montanisten zu Pepuza, Mysterien zu vollziehen und zu weihen, und des Philastrius von Mysterien, welche die Montanisten insgesammt feiern [1]).

Mit der aus dem dolere cum dolentibus und congaudere gaudentibus hervorgehenden Art dieser Feier stimmt aber auch auffallend die Schilderung, welche Epiphanius 49, 2 von der montanistischen Feier gibt. Weiss gekleidete, Lampen tragende Jungfrauen traten, wie oben erwänt, in ihre Versammlungen, fernher kommend, damit sie weissagen dem Volk [2]). Sie bewirkten selbst enthusiastisch unter dem anwesenden Volk auch eine enthusiastische Aufregung, machten alle weinend, gleichsam zu einem Wehklagen der Busse fürend [3]), Tränen vergiessend und in gewisser Form (*σχήματί τινι*) die Lebensweise der Menschen beweinend. Hieran wird sich dann die gemeinsame Abendmalsfeier angeschlossen haben, von welcher man sich in katholischen Kreisen in so entsetzlichen Gerüchten erging [4]). Zum

---

1) Epiph. 48, 14: *Ὅθεν ἐκεῖ* (nach Pepuza) *ἀπερχόμενοι μυστήριά τινα ἐπιτελοῦσιν ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἁγιάζουσιν ὡς ὑπολαμβάνουσιν.* Philastr. 49: publice (insgesammt) mysteria celebrant.

2) *Δῆθεν ἐρχόμενοι, ἵνα προφητεύσωσι τῷ λάῳ.*

3) *Ὡς εἰς οἶκτον μετανοίας ἄγουσαι.*

4) Philastr. 49: Ubi et mysterium Cynicorum et infantis execranda celebratur impietas. Dicunt enim eos de infantis sanguine in pascha miscere in suum sacrificium, suisque ita ubique emittere perniciosis et falsis satellitibus. Epiph. 48, 14: *Παῖδα γὰρ κομιδῇ νήπιον ὄντα κατὰ ἑορτήν τινα δι' ὅλου τοῦ σώματος καταχεντῶντες χαλκαῖς ῥαφίσι τὸ αἷμα αὐτοῦ προσπορίζονται ἑαυτοῖς, εἰς ἐπιτήδευσιν δῆθεν θυσίας.* Hier. ep. 41: Prae-

Zeichen der Gemeinschaft sandten dann die Montanisten von diesen Abendmalsgaben in alle zerstreuten Gemeinden der Anhänger der Prophetie (d. v. A.).

Wann diese Fasten waren, lässt sich nicht bestimmen. Hieronymus erzält zu Matth. 9, 15, dass auf Grund dieser Stelle die Montanisten nach Pfingsten fasteten (T. VII p. 51 Vall. 58 Migne. Lib. I in Matth.), und bemerkt im Brief an die Marcella, die Montanisten hielten nicht eine, sondern 3 Quadragesimen. Was die erstere Angabe betrifft, so bezieht Tertullian die Zeit, in welcher ablatus est sponsus, auf die Tage von Charfreitag bis Ostern iei. 2. 13. 14, es kann also damals nicht allgemeine montanistische Sitte gewesen sein, aus dieser Stelle auf eine Feier nach Pfingsten zu schliessen. Doch lag es nahe bei einem Fasten nach Pfingsten sich auf jene Stelle zu berufen. Mit der andern Mitteilung des Hieronymus stimmt es, wenn Tertullian ausser dem Fasten vor Ostern noch von zwei Wochen der Xerophagien redet. Dann wäre nur das Eine Fasten ein vollständigeres gewesen.

Neben diesen Fastenzeiten hielten die Montanisten noch andere Fasten, die sich auf einen Teil des Tages oder auf Enthaltung von gewissen Speisen beschränkten. Die in der ganzen Kirche gebräuchlichen dies stationum machte nämlich die neue Prophetie als ein Gesetz verbindlich, daneben hatte sie noch weitere dies stationum und dehnte an diesen das Fasten bis zum Abend aus[1]). Man pflegt anzunehmen, dass nur in der gesetzlichen Verpflichtung zum Einhalten der Fasten an den Stationstagen und der längern Dauer derselben (vgl. d. v. A.)

---

termitto scelerata mysteria quae dicuntur de lactente puero et victuro martyre confarrata.

1) Cp. 2: Sic et apostolos observasse (sagen die Katholiker), nullum aliud imponentes iugum certorum et in commune omnibus obeundorum ieiuniorum, proinde nec stationem, quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae et sextae, passive tamen currant, neque sub lege praecepti, neque ultra supremam diei, quando et orationes fere hora concludat, de Petri exemplo quod actis refertur. Cp. 10: Aeque stationes nostras ut indictas, quasdam vero et in serum constitutas, novitatis nomine incusant, hoc quoque munus et ex arbitrio obeundum esse dicentes et non ultra nonam detinendum, de suo scilicet more.

die Differenz zwischen dem katholischen und montanistischen Standpunkt gelegen habe [1]). Aber nicht nur cap. 2 wird hervorgehoben, wie die Katholiker behaupteten, die Stationen hätten suos dies quartae feriae et sextae, und also das Einhalten auch anderer Stationstage bei den Montanisten vorausgesetzt, sondern auch cp. 10 bemerkt, nur an etlichen Stationstagen dauerten die Fasten bis zum Abend, und ausdrücklich gesagt, dass dies von der quarta und sexta feria (Mittwoch und Freitag) zumeist nicht gelte [2]). Welche Wochentage — und in welchen Wochen — aber dazu dienten ist zweifelhaft; Sonntag und Sonnabend nicht, denn diese beiden Tage galten den Montanisten nicht als Fasttage [3]).

Die Xerophagien, für welche Raphanophagien Philos. VIII, 19 wol nur eine andere Bezeichnung ist, dehnten sich über zwei Wochen aus, welches jedoch weil die Sonnabende wie die Sonntage davon ausgeschlossen waren (iei. 15) die beiden Wochen vor Ostern nicht gewesen sein können [4]). Sie bestanden in Enthaltung von Fleisch, Brühe und saftigeren Früchten, ferner vom Wein und ebenso auch, entsprechend den trockenen Speisen, vom Bade (iei. 1); Tertullian bezeichnet sie als portionale ieiunium (iei. 9).

Die Fastenordnungen des Parakleten — welche Tertullian schon durch die Speisegesetze des Alten Testaments wie durch die sonstige Lehre und durch Beispiele der Schrift auch Neuen Testamentes empfohlen sieht — enthielten an und für sich nichts, das nicht auch in der Grosskirche vorgekommen wäre.

---

1) Oehler verbessert sogar auf Grund dieser Voraussetzung cp. 10 das handschriftlich überlieferte quasdam vero et in sero constitutas in quidam etc.

2) Jei. 10: Non quasi respuamus nonam, cui et quarta sabbati et sexta plurimum fungimur.

3) Selbst ihre Xerophagien dehnten sie auf Sonnabend und Sonntag nicht aus: cp. 15: Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scil. sabbatis et dominicis, offerimus Deo. Auch bemerkt Tertullian, dass nur vor Ostern am Sonnabend zu fasten sei, indem es darüber die katholische Ansicht zu teilen scheint cp. 14: Quamquam vos etiam sabbatum, si quando continuatis, nunquam nisi in pascha ieiunandum secundum rationem alibi redditam.

4) Gegen Kirchner, De Montanistis p. 24.

Im Apologeticum z. B. kann Tertullian die Christen überhaupt als ieiuniis aridi bezeichnen. Aber im Princip wenigstens war das Fasten Sache der Freiwilligkeit [1]). Gefordert wurde Fasten nur von Poenitenten (Tert. pat. 13, paen. 9) und für die Zeit vor der Taufe [2]). Für die ganze Gemeinde der Gläubigen waren Fasten, welche durch die Sitte und auf Grund von Matth. 9, 15 eine Art gesetzlicher Kraft erlangt hatten, Charfreitag und Ostersonnabend [3]). (So wenigstens im Abendland; in Kleinasien fastete die Kirche am 14. Nisan.) Doch geschah es auch mitunter zu andern Zeiten, dass auch auf den Sabbat das Fasten verlängert wurde (Tert. iei. 14 vgl. S. 96 Anm. 3). Auch pflegten die Bischöfe für die ganzen Gemeinden Fasten anzuordnen. Dies geschah teils, damit das beim Fasten Ersparte zu kirchlichen Zwecken geopfert werde, wol im Anschluss an Hermas' Lehre, der tue ein überverdienstliches Werk, welcher nicht nur faste, sondern auch das so erübrigte Geld opfere (Sim. V, 3). Teils wurden auch Fasten in Folge einer Bedrängniss der Kirche vorgeschrieben. Dies waren aber alles Fasten, welche — mit einziger Ausnahme derer am Ostersonnabend — in keiner Weise göttliche Autorität für sich beanspruchten [4]). Stationstage hatte die Kirche am Mittwoch und Freitag, aber sie wurden nur bis drei Uhr Nachmittag eingehalten und one gesetzliche Verpflichtung dazu, iei. 1. Xerophagien endlich erschienen in der Kirche überhaupt als etwas neues und erinnerten nur zu sehr an die Kasteiungen der Mysterien iei. 1. 2 [5]). Doch pflegte man auch in der Kirche mitunter sich auf Brod und Wasser einzuschränken, aber als Sache

---

1) Vgl. orat. 18 — iubemur ieiunia nostra celare.

2) Bapt. 20: Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis etc. orare oportet.

3) Jei. 2: Certe in evangelio illos dies ieiuniis determinatos putant in quibus ablatus est sponsus et hos esse iam solos legitimos ieiuniorum Christianorum, abolitis legalibus et propheticis vetustatibus. — Cp. 13: Ecce enim convenio vos et praeter pascha ieiunantes citra illos dies quibus ablatus est sponsus etc. Cp. 14 vgl. S. 96 A. 3.

4) Tert. de iei. 13: Itaque si et ex hominis edicto — — ταπεινοφρόνησιν agitatis.

5) Jei. 2: Xerophagias vero novum affectati officii nomen et proximum ethnicae superstitioni quales castimoniae Apim, Isidem et Magnam Matrem certorum eduliorum exceptione purificant.

der Freiheit[1]). Manche verzichteten sogar ganz auf den Genuss von Wein und Fleischnarung[2]). Es verhält sich demnach mit den Fastenordnungen des Parakleten änlich wie mit seiner Forderung der Monogamie. Das Neue ist Vermehrung der Fasten und gesetzliche Verpflichtung dazu. Anknüpfungspunkte fand er in der Kirche bereits vor, aber er will was er als Forderung des waren Christentums erkannt, consequent durchfüren. Nicht als Verächter der Creatur Gottes befürwortet er Enthaltung von Speisen (Tert. de ieiun. 15). Aber Tertullian beruft sich doch für das Fasten nicht nur darauf, dass wir dadurch für göttliche Dinge geschickter werden (de ieiun. 6), dass dadurch selbst unsere Träume geheiligt werden (de an. 48), sondern erklärt es auch für ein Gegengift gegen die durch ein verbotenes Geniessen eingekommene Sünde (de iei. 3), ja für etwas, wodurch wir Gottes, den nicht hungert, Genossen, ihm gleich werden[3]). Dies zeigt, wie auch mit seinen Fastenordnungen der Montanismus (sicher der Tert.'s) der in der Kirche vorhandenen Neigung, in Unterdrückung der sinnlichen Natur ware Frömmigkeit zu erblicken, praktische Folge gibt und für diese Form der Frömmigkeit Alleinberechtigung verlangt. Wenn daher die Kirche ihm opponirte, so zeigte sich gerade darin, wie sehr sie doch noch ein Gefül für evangelische Freiheit besass[4]), mag immerhin auch weltförmiges Wesen nicht one allen Anteil an dieser Opposition gewesen sein. Als treibendes Motiv aber für die montanistischen Fasten gibt Tertullian an die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes. Gerade

---

1) Jei. 13: — et vos interdum pane et aqua victitantes, ut cuique visum est. Denique respondetis haec ex arbitrio agenda, non ex imperio.

2) Tert. de cultu fem. II, 9: Numquid non aliqui ipsam Dei creaturam sibi interdicunt, abstinentes vino et animalibus esculentis — Deo immolant. Vgl. den Alcibiades in Lyon (Eus. V, 3).

3) De iei. 6: Tanta est circumscripti victus praerogativa, ut Deum praestet homini contubernalem, parem revera pari. Si enim Deus aeternus non esuriet —, hoc erit tempus, quo homo Deo adaequetur, cum sine pabulo vivit.

4) Vgl. den Vorwurf des galaticari gegen die Montanisten (Tert. de iei. 2. 14), die Bezeichnung des Montan als ὁ νηστείας νομοθετήσας (Apoll. bei Eus. V, 18, 2), wärend doch die legales et propheticae vetustates nun abgetan sind.

das ist der Zweck der prophetischen Fastenordnungen, sich im Voraus in die Lage der letzten Drangsal zu versetzen und für ihre Erduldung vorzubereiten. Auf der Gewissheit des nahen Endes beruht das eigentümliche Interesse des Montanismus an der Selbstkasteiung des Christen.

C. Der Montanismus und die Adiaphora.

Hat der Montanismus schon in Bezug auf Ehe und Speisegenuss einem Verhalten das Wort geredet, welches durch möglichsten Verzicht Loslösung des Christen von der Welt anstrebte, so war es natürlich, dass er seine Aufmerksamkeit besonders den Verhältnissen zuwendete, in welchen die Natur der Dinge eine grössere Freiheit im Gebrauch und Nichtgebrauch der Gaben dieser Welt mit sich brachte, die ihm daher die günstigste Gelegenheit boten, dies Princip der Entweltlichung geltend zu machen. Gerade in Bezug auf die Mitteldinge suchte er denn auch tatsächlich zu wirken durch Einschränkung und am liebsten Aufhebung des Begriffs des Erlaubten und zeigte durch diese Richtung seiner reformatorischen Tätigkeit als sein christliches Ideal Enthebung von den Bedingungen irdischen Seins. — Er stiess bei Durchsetzung seines Princips auf dem Gebiet der Adiaphora nicht auf gleich allgemeinen Widerstand, wie bei seinen Ehe- und Fastengeboten. Denn hier handelte es sich um Dinge, die viel weniger tief in das ganze Leben eingriffen. Und wenn schon jene seine Ordnungen an in der Kirche bereits Vorhandenes sich anschlossen, so promulgirte er hier erst recht nicht neue Vorschriften mit göttlicher Autorität, sondern suchte nur bei sich erhebender Frage sein Princip auszuwirken. Daher fand die von ihm vertretene Anschauung auch andere Verteidiger, nur dass diese für sie keine gesetzliche Verpflichtung behaupteten und sie nicht für kirchentrennend ansahen.

Von Aussprüchen der neuen Propheten im engern Sinn lässt sich in Bezug auf die Adiaphora nichts Sicheres nachweisen [1]). Es ist überhaupt nicht darzutun, dass für den klein-

1) Ritschl S. 504 f. fasst die Verteidigung einer strengern Observanz in Sachen eines äusseren Anstandes durch Tertullian als Verteidigung von Entscheidungen des Parakleten. Dem ist zuzustimmen, sofern Tertullian die Autorität des Parakleten jedenfalls deutlich für die Verschleierung der Jungfrauen geltend macht, de virg. vel. 1: Hunc (para-

asiatischen Montanismus dergleichen Fragen als strittige vorgelegen haben. Die Verschleierung der Jungfrauen im Gottesdienst, welche in der karthagischen Kirche einen solchen Zwiespalt hervorrief, war in Griechenland und daher höchst warscheinlich auch in Kleinasien sehr allgemein [1]). Daher war hier für die neue Prophetie kein Anlass zu Ordnungen von ihrer Seite gegeben. Erst als in Afrika die verschiedene Observanz Gegenstand des Streites wurde, fehlte es auch nicht mehr an bezüglichen Offenbarungen [2]). Die Frage nach der Bekränzung aber scheint durchaus nur eine örtliche und augenblickliche Differenz zwischen Kirche und Montanismus hervorgerufen haben. Dagegen ist aber allerdings eine gerade in Phrygien gegenüber den Adiaphora ablehnende Haltung noch in späterer Zeit bezeugt [3]). Auch dies berechtigt den durch Apollonius von katholischer Seite gegen die Propheten erhobenen Vorwurf der Weltförmigkeit als unbegründet abzulehnen [4]).

---

cletum) qui audierunt usque, non olim, prophetantem, virgines contegunt. Doch ist hier nicht gesagt, dass an Aussprüche der kleinasiatischen Propheten zu denken ist, und das in der folgenden Note Anzuführende macht es unwarscheinlich.

1) Tert. virg. vel. 2: Per Graeciam et quasdam barbarias eius plures ecclesiae virgines suas abscondunt. Est et sub hoc caelo institutum istud alicubi, ne qui gentilitati Graecanicae aut barbaricae consuetudinem illam adscribat. Sed eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt. — Cp. 8: Hodie denique virgines suas Corinthii velant.

2) Vgl. Tert. virg. vel. 1 und 17: Nobis dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, Elegantes, inquit, cervices et merito nudae etc. Et utique quod uni dixeris omnibus dixeris.

3) Socr. h. e. IV, 28 p. 250 ed. Val. bemerkt von den Phrygern und Paphlagoniern: *Οὐδὲ ἱπποδρομίαι, οὐδὲ θέατρα σπουδάζονται νῦν παρ' αὐτοῖς.*

4) Apollonius sagt Eus. h. e. V, 18, 4 die Prophetin (Maximilla?) habe Gold, Silber und kostbare Kleider genommen, und V, 18, 11: *Προφήτης βάπτεται; προφήτης στιβίζεται; προφήτης φιλοκοσμεῖ; προφήτης τάβλαις καὶ κύβοις παίζει; προφήτης δανείζει; ταῦτα — ὅτι γέγονε παρ' αὐτοῖς δείξω.* Tertullian hat, wie oben bemerkt, alles von Apollonius Vorgebrachte zu widerlegen gesucht. Sollte aber den Worten des Apollonius wirklich etwas Wares zu Grunde liegen, so wird — wie in einigen pietistischen Kreisen ein geistlicher Reigen an die Stelle des scharf verwor-

Nur in Bezug auf die karthagische Kirche sind wir also über die Mitteldinge betreffende Streitigkeiten zwischen Montanismus und Kirche orientirt. Weitaus der eingreifendere Streit war der über die Verschleierung der Jungfrauen. Nur die Frauen pflegten nämlich zu Karthago verschleiert im Gottesdienst zu erscheinen [1]). Dagegen kam nun auch bei den Jungfrauen der strengeren Partei die Sitte auf, sich zu verschleiern. Diese Partei forderte nicht die Verschleierung von allen, verlangte vielmehr nur Duldung ihrer Sitte [2]); aber die sie unterliessen erschienen nun doch als auf christliche Vollkommenheit verzichtend und verweigerten daher die Duldung. Hierdurch wurde Tertullians Schrift de virginibus velandis hervorgerufen. Die Observanz der strengern Partei ist dem Tertullian nun durch den Parakleten mit göttlicher Autorität bekleidet. Sonst aber ist seine Verteidigung wesentlich dieselbe wie in der vormontanistischen Schrift de oratione cp. 21 und 22. Die Gegner hatten sich darauf berufen, dass der Apostel 1. Cor. 9, 5 nur den Frauen nicht auch den Jungfrauen verschleiert im Gottesdienst zu erscheinen gebiete [3]). Dagegen behauptet Ter-

---

fenen weltlichen Tanzes getreten ist; von älteren historischen Erscheinungen erinnere ich an die Vorkommnisse bei den Labadisten (Ritschl, Gesch. d. Pietismus S. 230 ff.) — sich in diesen scheinbar weltförmigen Handlungen gerade die geistliche Freude dieser über die gemeine Frömmigkeit erhabenen Christen zum Ausdruck zu bringen gesucht haben, wodurch sie als Ausdruck irdischer Freude noch keineswegs gebilligt waren. Vielleicht sollte auch jener festliche Schmuck der Prophetinnen ihre Würde hervorheben und den feierlichen Charakter ihrer Worte verstärken.

1) Als institutio antecessoris wird diese Sitte behauptet de orat. 22, unter Berufung auf consuetudo, tempus und antecessores verteidigt virg. vel. 2.

2) Tert. de orat. 22: Ne compellantur velari, certe voluntarias prohiberi non oportet. Virg. vel. 3: Contenta erat veritas pacisci cum consuetudine.

3) Orat. 21: Qui enim virginibus indulgent capitis immunitatem, hoc niti videntur, quod apostolus non virgines nominatim sed mulieres designaverit velandas esse, nec sexum ut diceret feminas sed gradum sexus dicendo mulieres. (Niti videntur besagt nicht, dass Tertullian einen solchen Grund nur voraussetze). — Virg. vel. 4: statim opponitur nobis nullam mentionem virginum ab apostolo factam. Kurz vorher 1. Cor. 7, 34 unterscheide der Apostel deutlich zwischen γυνή und παρθένος.

tullian eine solche Unterscheidung sei an dieser Stelle unzulässig, vielmehr befasse die allgemeine Bezeichnung mulier zugleich auch die Jungfrauen. Dies beweise der Sprachgebrauch der Schrift Gen. 2, wie der griechische überhaupt (or. 22, virg. vel. 5), bes. auch der des Paulus. Die Gründe des Apostels für das Verschleiern passen noch mehr auf die Jungfrauen als die Frauen. Beide lehrt gemäss 1. Cor. 11, 6 die Natur die Hare nicht abzuschneiden und vor allem die Jungfrauen bedürfen dieser Hülle gemäss 1. Cor. 11, 10 (or. 22, v. v. 7). Omnis mulier V. 4 bezeichnet jedes weibliche Wesen wie omnis vir jedes männliche (or. 22, v. v. 8). Alle Vorschriften der kirchlichen Disciplin gelten gleich den Frauen und Jungfrauen (v. v. 9). Auch die gottgeweihten Jungfrauen haben kein Recht auf bes. Auszeichnung (v. v. 10). Mit dem Eintritt in den Stand geschlechtlicher Reife hat die Verschleierung zu beginnen (or. 22, v. v. 11). Dass Verlobte zu verschleiern sind, zeigt schon Rebekkas Beispiel (or. 22, p. 578 s. v. v. 11); aber das Gleiche mit ihnen gilt auch den andern, weil sie sich bewusst sind, Weib zu sein (or. 22, v. v. 12. 11). Die Gott geweihten Jungfrauen verschleiern sich auf der Strasse, warum nicht auch vor Gott und den Brüdern in der Kirche (or. 22, v. v. 13)? Es geschieht aus Rumsucht; aber one Grund, denn Gott gibt die Tugend der Enthaltsamkeit (or. 22 p. 577, v. v. 13). Du willst andern nacheifern machen? Hüte nur dich selbst (or. 22, v. v. 14)! Schon viele hat ihre Rum- und Gefallsucht zu Falle gebracht, die Verhüllung ist Schild der Jungfrauschaft (v. v. 15. 16). Die Braut Christi ist seine Verlobte, ihr insonderheit gilt was allen Verlobten (or. 22 p. 577, v. v. 16)[1]. In de virg. vel. schliesst Tertullian noch die Ermanung an die Frauen an, sich auch tief genug zu verhüllen. Auf eine göttliche Offenbarung beruft sich Tertullian hier cp. 17 nicht anders wie in de idololatria[2]. — Die gegebene Uebersicht zeigt deutlich wie die

---

1) Vgl. or. 22: Si nuptas alienas velari iubet, suas utique multi magis mit v. v. 16: Christus est, qui et alienas sponsas velari iubet, utique multo magis suas.

2) Vgl. mit S. 100 Anm. 2 idol. 15: Hoc loco ex auctoritate quoque Dei contestor, quia nec tutum est subtrahere quodcunque uni fuerit ostensum utique omnium causa.

montanistische Schrift fast nur in breiterer Form das bereits in der vormontanistischen Gesagte wiederholt.

Auch die antikirchliche Polemik Tertullians in de corona militis beweist wie sein Montanismus ihn nur dazu fürt, das jetzt in unbedingterer Weise zu fordern, was er schon zuvor für das Rechte erklärte. Dies zeigt eine Tendenz auf Einengung der Lebensbewegung des Christen, wie denn Tertullian gegenüber der Behauptung das nicht Verbotene sei erlaubt, erklärt, vielmehr das in der Schrift nicht direkt Erlaubte sei verboten [1]). Er tritt aber gegen die Bekränzung auf im Namen der Tradition. Denn ist gleich der Montanismus als neue Offenbarungsstufe antitraditionell, so begünstigt er doch auch wieder die Autorität kirchlicher Tradition durch Negirung der Absolutheit der neutestamentlichen Offenbarung. Weil nun in diesem Fall die Tradition auf seiner Seite war [2]), trat er für sie ein. Die überkommene Sitte ist aufrecht zu erhalten, eine ratio derselben nur um sie aufzubauen zu suchen (cp. 2). Eine solche Autorität werde der Tradition auch vielfach in der katholischen Kirche wie im Alten Testament eingeräumt; sie habe also ein Recht auch one Schriftgrund (cp. 3. 4). Jeder Gläubige kann Ordnungen geben nur nach Analogie der Schrift, zufolge Lc. 12, 57. Phil. 3, 15 (cp. 4). — Seinen Beweis gegen die Bekränzung entnimmt Tertullian zunächst der Natur als einer von Gott geschaffenen (cp. 5. 6). Dem Christen aber ziemt sie insbesondere nicht wegen ihres idololatrischen Ursprungs. Es müsste daher für sie erst eine Spur in der Schrift nachgewiesen werden, denn was den Götzen gegeben wird ist Gottes unwürdig (cp. 7—10). — Und welches sind die Gründe

---

1) Cor. 2: Nam si ideo dicetur coronari liceri, quia non prohibeat scriptura, aeque retorquebitur, ideo coronari non licere, quia scriptura non iubeat. — Sed quod non prohibetur ultro permissum est. Immo prohibetur, quod non ultro est permissum.

2) Vgl. Minucius Felix, Octavius cp. 12, 6: Non floribus caput nectitis (Vorwurf gegen die Christen). 38, 2: Sane quod caput non coronamus ignoscite: auram bonam floris naribus ducere, non occipitio capillisve solemus haurire. — Tert. de cor. 2: Neminem dico fidelium coronam capite nosse alias extra tempus temptationis eiusmodi. Omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores et martyres vel negatores. Apol. 42. De spect. 18.

für die Bekränzung? Bei der corona militaris der Kriegsdienst. Aber dieser steht selbst principiell im Widerspruch mit dem Christsein. Er ist allenfalls zu dulden, wenn man darin Christ geworden ist, aber one irgendwelche Notwendigkeit zu sündigen zu entschuldigen. Doch sei er gestattet, der Lorbeerkranz ist mit Idololatrie verbunden und daher absolut verwerflich (cp. 11. 12). — Auch die Magistratspersonen werden bekränzt: sed tui ordines et tui magistratus et ipsum curiae nomen est ecclesia Christi. — Und auch der Kranz bei öffentlicher Feierlichkeit, der Brautkranz, bei der Freilassung, beim Schauspielbesuch steht in Beziehung zur pompa diaboli und gehört dem Christen nicht zu (cp. 13). Der Christ, sei er Mann oder Weib, wartet allein der zukünftigen Krone Christi (cp. 14. 15).

Diese ganze Beweisfürung, obwol vom montanistischen Geist ganz durchweht, bietet nichts specifisch Montanistisches. Die Berufung auf die Lehre der Natur gegen die Bekränzung hat auch Minucius 38, 2, und Tertullian pflegt auch früher darauf zu verweisen apol. 42. Dass alles, was mit Idololatrie zusammenhängt, unter allen Umständen zu meiden sei, hat Tertullian in de idololatria und de spectaculis noch one Montanist zu sein dargetan. Die Polemik gegen den Kriegsdienst ist in de idol. die gleiche [1]), ebenso gegen jeden Stand, jedes Verhalten, welche Bezug haben zur Idololatrie. Nur verfestigt worden ist demnach Tertullian in der frühern Richtung durch seinen Montanismus. — Seine Stellung zu den Mitteldingen und damit die des Montanismus überhaupt, spricht Tertullian aber principiell aus de cor. 8. Nur dort ist ein gemeinsamer Brauch der Dinge bei Christen und Heiden zulässig, wo dieselben meras utilitates et certa subsidia et honesta solatia necessariis vitae humanae procurant. Den Adiaphoris ist damit das Urteil gefällt. Gerade soweit geht der berechtigte Brauch der Welt, als er notwendige Bedingung der Existenz ist. Der Welt ist wegen ihrer Verderbung durch den aemulus Dei kein Fuss-

1) Vgl. cor. 11: Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere? Licebit in gladio conversari domino pronuntiante gladio periturum, qui gladio fuerit usus, mit idol. 19: Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli etc. — Quomodo autem bellabit sine gladio quem dominus abstulit.

breit Raum mehr eingeräumt, als durchaus erforderlich, um nicht mit der Anerkennung ihrer Gottgeschaffenheit zu brechen. Erlaubte Dinge haben zumeist nur den Zweck uns auf die Probe zu stellen, ob wir wirklich suchen was frommt (de exh. cast. 8) [1]). Die Kirche dagegen bewegte sich zwar auch in wesentlich den gleichen Gedankengängen, wenn sie ihr Verhältniss zur Welt theoretisch darlegen wollte, aber praktisch blieb sie ihrer Aufgabe an der Welt eingedenk und wich daher selbst von bisher beobachteten Sitten ab, wo dieselben an dieser ihrer Aufgabe sie hinderten. Auch hier, wie in Bezug auf Einehe und Fasten, beweist die nicht bloss aus Weltliebe hervorgegangene Polemik der Grosskirche gegen die Forderungen der neuen Prophetie, dass sie neben dem auch ihr vorschwebenden asketischen Ideal doch zugleich dem Geist evangelischer Freiheit Raum bewarte und denselben auch in Bezug auf ihr Weltverhältniss zur Geltung kommen liess. Daher genossen in ihrer Mitte eine strengere und freiere Richtung auch in Bezug auf die sog. Adiaphora Duldung [2]), wärend der Montanismus nur die erstere als wirklich christlich anerkennen wollte. Da die Kirche naturgemäss immer festeren Fuss in der Welt fasste, so ergab es sich von selbst, dass der Montanismus zumeist reaktionär auftrat als der Verteidiger der alten Sitten gegen die beginnende Verweltlichung, die Kirche dagegen als die Vertreterin des Fortschritts und der Freiheit.

D. Das Martyrium.

Bei ihrem Dringen auf Weltentsagung musste die neue Prophetie die Handlung des Christen, durch welche dieser in Betätigung seines Christentums auch auf das letzte Gebundensein an diese gegenwärtige Welt verzichtete, das Martyrium, als höchstes Ziel christlicher Vollkommenheit wertschätzen. Demgemäss begeisterte die neue Prophetie für das Martyrium, verwarf dagegen ein sich demselben Entziehen durch Flucht in der Verfolgung als Verleugnung. „Wirst Du Gegenstand öffentlicher

1) Licentia plerumque temptatio est disciplinae.

2) Wenn in Karthago gerade die montanistische Sitte nicht mehr geduldet ward, so geschah dies aus dem geschichtlich gewordenen Gegensatz der Parteien heraus. Aber Kirchen mit beiderlei Sitte standen in dadurch ungestörter Gemeinschaft.

Schmach", lautet ein Prophetenspruch, „gut ist es dir; denn wer nicht bei den Menschen so veröffentlicht wird, wird bei Gott so veröffentlicht. Was schämst Du dich Lob davon tragend. Macht erweist sich, wenn du geschaut wirst von den Menschen" (Tert. de fuga 9 s. Beil. I Nr. 15). Ein anderes Prophetenwort lautete: „Wollet nicht in Betten noch in Kindesnöten und in weichlichen Fiebern zu sterben wünschen, sondern in Martyrien, damit verherrlicht werde der für euch gelitten" (Beil. I, 16). Wenn der Geist durch Maximilla sagt: Ich bin Wort und Geist und Kraft (Eus. V, 16, 17), so erweist sich dem Montanismus diese Geisteskraft besonders im Martyrium und liefert dadurch den endgiltigen Beweis ihres göttlichen Charakters. Wir wissen von mehreren montanistischen Märtyrern [1]), und selbst ihre Gegner stritten der neuen Prophetie die Tatsache nicht ab, dass sie viele Märtyrer hatte [2]). Tertullian widmet als literarischer Apologet des Montanismus der Verpflichtung zum Martyrium eine besondere Schrift de fuga in persecutione, in welcher er diese Flucht als unzulässig zu erweisen sucht. Die Schrift gilt nur den Katholikern, für die Montanisten ist durch den Parakleten die Frage entschieden [3]). Die Katholiker aber sollen daran denken, dass die Verfolgung aus Gottes Willen geschieht zur Bewährung des Glaubens und Sichtung der Gemeinde und dient zur

---

1) Das Montanistenhaupt Themison war ein confessor, Eus. V, 18, 5, Alexander nach montanistischer Behauptung ebenfalls ib. 18, 9. In den Akten des Pionius wird eines montanistischen Märtyrers Eutychianus gedacht (s. o.). Perpetua und ihre Genossen scheinen wenigstens nicht ausser Beziehung zur montanistischen Partei gestanden zu haben.

2) Eus. h. e. V, 16, 20 ss. Doch s. auch Mart. Achat. cp. 4.

3) Fuga 1: Procuranda autem examinatio penes vos, qui si forte paracletum non recipiendo deductorem omnis veritatis merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnoxii estis (so lese ich mit B. Rhenanus ed. 1 und Fr. Junius, auch Ritschl, oder auch obnexi estis mit Skaliger; obnixi estis passt nicht in den Zusammenhang). — Am Schluss cp. 14: Et ideo paracletus necessarius, deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere noverunt, habentes ipsum qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita iuvaturus in passione. — Besonders traf der Tadel des Parakleten die fliehenden Kleriker cp. 11 (Beil. I, 17). — Noch de patientia 13 hatte Tertullian die Flucht in der Verfolgung nicht getadelt: Si fuga urgeat ad incommoda fugae caro militat.

Besserung durch Erhöhung christlichen Eifers, cp. 1—3. Dem aber, was von Gott kommt, kann und darf nicht aus dem Wege gegangen werden, cp. 4. Bist du gewiss, one Flucht zu verleugnen, so hast du schon verleugnet, wenn nicht, warum fliehst du? Gott kann dich auch so schützen, one seinen Schutz aber ist die Flucht vergeblich, cp. 5. Der Befehl Christi Matth. 10, 23 galt nur den Aposteln als einzigen Verkündigern des Evangeliums, cp. 6. Verfolgung zu erdulden, ihn zu bekennen, ermant der Herr; furchtlos will er die Seinen, selbst zeigend wie die infirmitas carnis durch die fortitudo spiritus zu überwinden, cp. 7. 8. So lehren auch die Apostel und besonders der Paraklet, cp. 9. Der Christ ist furchtlos, weil in Gottes Hand, cp. 10. Und doch fliehen selbst Kleriker, Hirten die Herde verlassend, mit Recht darum vom Parakleten gekennzeichnet, cp. 11. — Das sich Loskaufen von der Verfolgung aber ist nummaria fuga. Es ist Verleugnung, weil Verweigerung des Martyriums. Keiner der angezogenen Sprüche Christi Matth. 22, 21. Lc. 6, 29 f. 16, 9 gehört hierher. Und doch haben ganze Gemeinden sich losgekauft unter Fürung des Episkopats, der seine Herrschaft geniessen will! Aber wie sich denn sonst gottesdienstlich versammeln? Sicher durch den Glauben, nicht durch Geld, und auch in dreien besteht schon die Kirche, cp. 12—14. — All das mag hart erscheinen; aber wer es fassen kann, fasse es. Wenige sind auserwält und der Weg ist schmal. Daher ist der Paraklet gekommen, manend und Kraft gebend zum Martyrium.

Negation der Welt ist Pflicht des Christen, also insbesondere das Martyrium. Aber veranlasst durch die in der Kirche offenbar wachsende Neigung, sich demselben zu entziehen, soweit es one direkte Verleugnung geschehen kann, schneidet die neue Prophetie alle diese Auswege als sündlich ab und reizt zum Martyrium an. In ihr spricht der Paraklet, welcher den vollkommenen Willen Gottes erkennen lehrt und sich zugleich als Kraft zur Erfüllung dieses Willens erweist [1]). So befähigt er auch zu der vollkommensten Tugend [2]), dem Tod eines Blutzeugen.

---

1) De Fuga 14 in der vor. Anm. Vgl. auch den Ausspruch der Felicitas acta Perp. cp. 16: Modo ego patior quod patior: illic autem alius erit in me, qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum.

2) Scorpiace 6: Aus Rücksicht auf die den Christen auch nach seiner Taufe stets umgebende Gefar posuit (sc. Deus) secunda solatia et

Ist nun auch diese Hochschätzung des Martyriums im Montanismus nur graduell verschieden von der in der katholischen Kirche (vgl. die allgemein übliche Parallelisirung des Martyriums mit der Taufe), so fanden in der Kirche daneben doch auch wieder die richtigen und gesunden Grundsätze hinsichtlich des Martyriums Vertretung (vgl. z. B. das Schreiben der Smyrnäer Eus. IV, 15, 8), und wollte die Kirche auch hier keinen gesetzlichen Zwang gelten lassen.

E. Die Busdisciplin der neuen Prophetie.

Stellte der Geist der neuen Prophetie durch alle die Forderungen seiner Disciplin eine Gemeinde solcher dar, die in subjektiver Heiligkeit sich bewärten, so musste er aufs Entschiedenste gegen die reagiren, welche durch offenbare Sünden die Heiligkeit dieser Gemeinde gefärdeten und sie als noch das Wesen der Welt an sich tragend darstellten. Daher die energische Forderung der Kirchenzucht.

Es ist wichtig, zunächst das Verfaren der Kirche gegen Gefallene zu beobachten, um so das in den Forderungen der neuen Prophetie Charakteristische in klares Licht zu stellen [1]).

Wie es in der katholischen Kirche Kleinasiens mit der Wiederannahme Gefallener gehalten wurde, steht dahin. Dass eine solche in der griechischen Christenheit stattfand, beweist schon die auch bei den Lateinern gebräuchliche Bezeichnung Exomologesis für den öffentlichen Bussakt (Tert. de paen. 9) [2]). Ausdrücklich befürwortet solche Wiederannahme selbst Abgefallener und Häretiker Dionys von Korinth, und er scheint dabei aus dem Bewusstsein der katholischen Kirche heraus zu reden [3]).

---

extrema praesidia dimicationem martyrii et lavacrum sanguinis exinde securum. — Es kann das Martyrium auch dem gröbsten Sünder die Tür zur Kirche wieder öffnen de pud. 9. Wenn Tertullian dem Martyr das Recht der Fürsprache für Gefallene verweigert, so geschieht dies im Interesse strengerer Disciplin.

1) Vgl. bes. den vorzüglichen mir erst bei der Correktur zugekommenen Artikel von Harnack s. v. Lapsi in Realenc. VIII, 420 ff.

2) Bestätigt wird es durch die Bemerkung des Apollonius (Eus. V, 18, 4). —

3) In seinem Schreiben an die Gemeinde zu Amastris und die am Pontus (Eus. IV, 23, 6) *τοὺς ἐξ οἵας δ' οὖν ἀποπτώσεως εἴτε πλημμελείας εἴτε μὲν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι προστάττει.* — In den

Ein gleiches war in Gallien das Verhalten der lugdunensischen Märtyrer, obwol die dortigen Verhältnisse, wo den Wiederangenommenen das Martyrium bevorstand, ausserordentliche wären (Eus. V, 1, 48). Ebenso setzt Tertullian de paen. 7 ff. und de pat. 13 eine Busse nach der Taufe in allgemeiner Geltung der Kirche voraus. — Die Wiederannahme aber lag wie der Ausschluss in den Händen der Gemeinde (vgl. Tert. de paen. 10 und Cypr. ep. 14, 4. 19, 2. 34, 4). Die amtlichen Leiter der Gemeinde, hatten natürlich den massgebenden Einfluss. Und sie, die Kleriker bes. die Bischöfe, wurden es fortdauernd immer ausschliesslicher, welche die Schlüsselgewalt ausübten. Die faktische Mitwirkung der Laiengemeinde an der Kirchenzucht bestand zunächst offenbar in der erforderlichen Zustimmung. Dass namentlich die Confessoren sich an der Wiederaufnahme beteiligten, zeigt das Schreiben der Lugdunenser Eus. V, 2, 6—8, Tert. ad mart. 1 [1]), de paen. 9 [2]) und de pud. 22 [3]), noch später Cyprian (ep. 15 ff.) und Dionysius Alex. (Eus. VI, 42, 3). Andererseits aber findet auch der montanistische Tertullian es selbstverständlich, dass gerade des Bischofs Aufgabe es ist, unwürdige Glieder aus der Kirche zu entfernen [4]). In besonderer Weise behandelte

---

Kerker des Pionius drängten sich die Gefallenen und er verheisst ihnen Wiederannahme durch Christus: qui nulla necessitate adducti scortati estis et idola coluistis resipiscite et paenitentiam agite (acta sanct. Febr. I p. 45). Aber auch abgesehen von der Zeitfrage ist die Ausdrucksweise des Pionius hier nicht ganz unzweideutig.

1) Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam propterea in vobis habere — debetis ut si forte et aliis praestare possitis.

2) Aufgabe der Pänitenten ist presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae adiungere.

3) At tu iam et in martyres tuos effundis hanc potestatem (sc. der Absolution). Ut quisque ex consensione (al. confessione) vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine, statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores, iam preces circumsonant, iam lacrimae circumstagnant maculati cuiusque nec ulli magis aditum carceris redimunt, quam qui ecclesiam perdiderunt.

4) De pud. 14: ut extra ecclesiam detur — erat in praesidentis officio.

freilich der römische Bischof, gegen den Tertullians Schrift de pudicitia gerichtet ist, die Wiederannahme Gefallener als ihm zukommendes Recht. Er erliess ein Edikt und zwar ein peremptorisches, welches allem bisherigen Schwanken ein Ende bereiten sollte [1]). Er scheint sich dabei als bischöflichen Nachfolger der Apostel und daher als den Verwalter der Vollmacht der Kirche, Sünden zu vergeben [2]), dargestellt zu haben. Wenigstens wird dies nahe gelegt durch die hönende Bezeichnung des Bischofs von Tertullian als pontifex maximus quod est episcopus episcoporum cp. 1 und die Anrede apostole cp. 15 und apostolice cp. 21, sowie durch die Form jenes Edikts: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. Doch wird nirgends von Tertullian angedeutet, dass jener Bischof eine Mitwirkung der Gemeinde beim Zuchtverfaren ausgeschlossen und gerade dadurch den Gegensatz hervorgerufen habe. Der Protest Tertullians richtet sich nur gegen die sittliche Laxheit, welche der römische Bischof zu vertreten schien, und zugleich dagegen, dass die Entscheidung beim Träger des Amts und nicht vielmehr beim Propheten als Inhaber des Geistes stehen solle. — Zu beachten ist jedoch, dass wenigstens in Afrika und warscheinlich im Abendland überhaupt, wol auch im Orient, nur eine einmalige Busse nach der Taufe gestattet wurde (Tert. de paen. 7), vielleicht nicht one Anschluss an Hermas unter Verallgemeinerung und Modificirung von dessen Aufruf zur Busse. Keinerlei Anlass liegt vor mit Ritschl S. 514 durch jenes Edikt des römischen Bischofs die Einmaligkeit der Busse nach der Taufe aufgehoben zu erblicken. Zwar gedenkt dasselbe allerdings dieser Einschränkung nicht, aber sie kam gar nicht in Frage; sonst hätte Tertullian nicht verfehlt auf diesen Punkt seine Angriffe unter dem Schutz der kirchlichen Tradition zu richten. Mit keinem

---

1) Cp. 1: Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium.

2) Wenn Tertullian cp. 21 sagt: Sed habet inquis potestatem ecclesia delicta donandi, so ist nicht klar, ob hier eine direkte Berufung seines Gegners auf die Vollmacht der Kirche zur Sündenvergebung vorlag. Ebenso ist nicht sicher, ob der Bischof Matth. 16, 18 f. auf sich bezogen hatte: Si quia dixerit Petro dominus, Super hanc petram etc., idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem cclesiam Petri propinquam.

Worte lässt er jedoch erkennen, dass die Möglichkeit wiederholter Busse seine Entrüstung wachgerufen. Die Neuerung des Bischofs, durch welche Tertullian der Kirche eine unerhörte Schmach angetan sieht (de pud. 1), bestand in etwas Anderem. Nicht alle Sünden waren, wie sich auch aus Hippolyt philos. IX, 12 ergibt [1]), im Occident zur kirchlichen Absolution zugelassen worden. Wie Tertullians Werk de pudicitia, auf Anlass jenes Edikts geschrieben, zeigt, blieb auch damals noch, wer gemordet oder den Götzen geopfert hatte, von der Absolution ausgeschlossen. Das gerade ist ein Hauptargument Tertullians, dass man diesen Leuten ja auch den Zugang öffnen müsse, wenn man Fleischessünder annehme. Nun scheint aber auch schon zuvor eine Absolution für in Fleischessünden Gefallene stattgefunden zu haben. Tertullian de paen. 8 setzt eine solche Vergebung auch nach der Taufe voraus, wenn er dessen gedenkt, dass die Thyatirener wegen stuprum und idolothytorum esus zur Busse gerufen werden. Auch die Gleichnisse Lc. 15 bezieht er noch unbefangen auf den aufs Neue in Sünden geratenen Christen. So ist auch Tertullian sich selbst klar bewusst, nunmehr eine andere Stellung in Fragen der Kirchenzucht einzunehmen, denn zuvor [2]). Aber direkt sagt doch der noch katholische Tertullian nirgends, dass Fleischessünden der Zal der absolutionsfähigen angehören. Berücksichtigt man, dass jenes Edikt des Bischofs ein peremptorisches sein sollte, zugleich aber sein Inhalt als unerhörte Neuerung von Tertullian hingestellt wird, so darf man sagen: Das Verhalten der Kirche gegenüber jenen Fleischessünden war ein schwankendes. In der Regel wurde bestimmten groben Sünden: Mord, Verleugnung und auch Hurerei Absolution verweigert, aber nur zufolge kirchlich traditioneller Observanz und wol bei der letztgenannten Sünde nicht ausnahmslos. Ja auf die Fürsprache der Märtyrer hin galten direkte Abweichungen von dieser Regel für zulässig. Principiell erkannte die Kirche eine Busse nach der Taufe an.

---

1) (*Κάλλιστος*) *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.*

2) De pud. 1: Erit igitur et hic adversus psychicos titulus adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem. Jetzt urteilt er vom Standpunkt des gereiften Christen gemäss 1. Kor. 13, 11.

Wie stellte sich nun der Montanismus principiell und praktisch zur Frage der Kirchenzucht? Montan tadelte die Kirche als verweltlicht (Eus. V, 16, 9). Vielleicht standen auch im Zusammenhang mit der neuen Prophetie die von Irenäus erwänten Schismatiker, deren Streben auf Verschärfung der Kirchenzucht gerichtet war. Sie drängten auf eine Wiederherstellung — *καθόρθωσις* — der Kirche hin. An einer zu laxen Kirchenzucht sich stossend verliessen sie die Kirche, weil in ihr auch Heuchler waren. — Die neue Prophetie rügte selbst die Sünden ihrer Anhänger ernst (Eus. V, 16, 9). Wie sollte sie da Nachsicht gegen offenbare Sünder gut heissen? Daher wollte sie von einer nochmaligen Vergebung der Sünden nach der Taufe durch die Kirche nichts wissen. Sie befürchtete dadurch nur das weitere Sündigen zu befördern. Daher erklärte sie, dass die Kirche um dies zu verhüten von ihrer Vollmacht der Sündenvergebung für bereits Getaufte keinen Gebrauch machen dürfe. „Es kann die Kirche Sünde vergeben", lautete ein Ausspruch des Parakleten, „aber ich werde es nicht tun, damit sie nicht noch weitere Sünden begehen" (Tert. de pud. 21). Dieses prophetische Wort beweist zugleich, dass auch schon auf kleinasiatischem Boden die Frage nach der Busspraxis zur Erörterung kam und, da die neue Prophetie sie anders entschied als die Kirche, Gegenstand des Streites war. Dasselbe erhellt auch aus der spöttischen Frage des Apollonius, nachdem er die Verbrechen genannt, für welche Strafe leidend der hoch gefeierte Montanist Alexander Martyr geworden zu sein behauptete: „Wer wird nun dem Andern seine Sünden vergeben? Die Prophetin die Räubereien dem Märtyrer, oder der Märtyrer der Prophetin die Betrügereien?" (Eus. V, 18, 4). Beide Worte, das des Parakleten und das des Antimontanisten, zeigen, dass das Recht der Sündenvergebung, d. h. der Wiederaufnahme solcher, die in grobe Sünden gefallen waren, in die kirchliche Gemeinschaft, von Seiten der neuen Prophetie für die Propheten als Inhaber des Geistes beansprucht wurde. Nach den Worten des Apollonius scheint es auch, als ob der kleinasiatische Montanismus in Uebereinstimmung mit der allgemeinen kirchlichen Sitte den Märtyrern eine gewisse Berechtigung zur Sündenvergebung nicht abgesprochen habe; hatten sie doch auch durch die Tat bewiesen, dass der Geist in ihnen

wirke. Der Ausspruch des Propheten verneint direkt einen Gebrauch des Rechtes der Sündenvergebung auf montanistischer Seite. Hiernach ist das Zeugniss des Apollonius zu erklären. Daher mag wol Ritschls Auslegung (S. 518) zu Recht bestehen, dass der Hon des Apollonius seine Schärfe erst durch die Voraussetzung der Verweigerung der Sündenvergebung durch die neuen Propheten gewinne. Aber auch falls diese Erklärung zu künstlich erscheinen sollte (so de Soyres 86, 5), und also tatsächlich innerhalb des kleinasiatischen Montanismus eine Praxis der öffentlichen Sündenvergebung bestand, kann sich dieselbe nicht auf eigentliche Todsünden erstreckt haben, zu welchen namentlich auch Sünden wider das Eigentum durchaus nicht notwendig gehörten. — Unter die Vorwürfe, welche in erster Stelle gegen den Montanismus erhoben wurden, zälten die Forderung strengerer Busszucht und die Beanspruchung der Schlüsselgewalt für seine Propheten soweit unsere Urkunden reichen im Orient nicht, sie standen hier also nicht im Mittelpunkt des Streites [1]).

Wol aber ist auf abendländischem Boden der Gegensatz in der Frage nach der Schlüsselgewalt zu schroffem Ausdruck gelangt. Hier war ja die Stätte aller in Betreff dieser Frage entstandenen wichtigeren Differenzen: des Schismas Hippolyts, des Novatianismus und des Donatismus. Der Bruch zwischen Montanismus und Grosskirche ist allerdings auch hier nicht durch Angelegenheiten der Kirchenzucht herbeigefürt worden. Er war schon seit Jaren vollzogen als jenes bischöfliche Edikt für eine mildere Form der Busspraxis entschied und nun Tertullian, der Anwalt des Montanismus, dagegen in de pudicitia Protest einzulegen sich genötigt sah. Für die in seinen Augen durch jenes Edikt vernichtete Heiligkeit der Kirche tritt er ein [2]). Die christliche

1) Wie sehr jedoch überhaupt zur Zeit des beginnenden und blühenden Montanismus die Frage nach einer Sündenvergebung nach der Taufe eine brennende gewesen sein muss, beweist die Sekte der Elkesaiten, welche, um Boden zu gewinnen, eine allerlaxeste Disciplin befürwortete. Wer nach der Taufe in irgendwelche selbst grobe Sünde geraten ist, soll sich nur aufs Neue einer Taufe unterziehen und er ist wieder rein, Hipp. philos. IX, 13 p. 462.

2) De pud. 1: amputantes non summam superficiem, sed intimam effigiem pudoris ipsius, cum moechis et fornicatoribus veniam pollicentur

Disciplin, den grössten Rum der Christen, sieht er aufgehoben. Das wird preisgegeben, um dessen willen die neue Prophetie sogar die zweite Ehe verbietet, cp. 1. Aber nur durch die Ausübung der Kirchenzucht in Ausstossung des Sünders wird der der Kirche inwonende Geist rein von aller Befleckung unversehrt auf den Tag des Gerichts bewart, cp. 13. Tertullian unterscheidet auf Grund von 1. Joh. 5, 16 zweierlei Sünden, vergebbare und unvergebbare, die ersteren castigatio, die letzteren damnatio verdienend, cp. 2. Zu den letzteren gehören Mord, Hurerei und Idololatrie, cp. 5. Damit soll für sie nicht überhaupt Busse und Vergebung in Abrede gestellt werden. Aber Sünden zu vergeben steht Gott zu, nicht den Menschen. Gerade dadurch, dass der Gefallene bei Menschen stets ein Büssender ist, bereitet er sich Frucht bei Gott, cp. 3. 18. Der von der Kirche bei Mord und Götzendienst festgehaltene Grundsatz gilt auch bei Ehebruch, cp. 6. Alttestamentliche Beispiele von Vergebung solcher Sünden sind nunmehr one Bedeutung, denn das Alte ist abgetan. In seinen sittlichen Vorschriften freilich ist nun das Gesetz erst recht aufgerichtet (ja lex superastructa est) und cumulatiore praecepto eingeschärft, da auch das Gebot non concupiscendi hinzugekommen. Diese neutestamentliche erweiterte und vertiefte Gesetzesoffenbarung ist aber vergeblich, wenn nun noch moechia Absolution erlangt. Mag das vor Christi Menschwerdung geschehen sein, jetzt ist es anders, cp. 6. Etliche Sünden kann die Kirche immerhin vergeben, gewisse Uebertreter ausgeschlossen wieder aufnehmen, cp. 7 [1]). Dahin gehören alle die Versündigungen des täglichen Lebens [2]). Aber die groben Sün-

---

adversus principalem christiani nominis disciplinam. — Vgl. cp. 6: (Caro) non corpus Christi, non membra Christi, non templa Dei vocabatur, cum veniam moechiae consequebatur.

1) Vgl. cp. 18: Salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut maioribus et inremissibilibus a solo Deo.

2) Cp. 19: delicta cotidianae incursionis, quibus omnes simus obiecti. Cui enim non accidet aut irasci inique, et ultra solis occasum, aut et manum inmittere, aut facile maledicere, aut temere iurare, aut fidem pacti destruere aut verecundia aut necessitate mentiri? In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur? ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat.

den, die Todsünden, finden wol vor der Taufe begangen Sünung, aber nicht nach der Taufe, da diese nicht wiederholt werden darf, cp. 16. Auch ein Häretiker mag bei solchen Sünden Annahme finden, wird er ja aufs Neue getauft, nicht aber ein katholischer Christ, cp. 19. Nur das Martyrium öffnet diesem den Weg wieder in die Kirche. Dies ist allein die andere Taufe, welche nun die Sünden nach der Taufe tilgt, cp. 9. 22 vgl. cp. 16. — Die Gleichnisse Lc. 15 sind auf Sünden vor der Taufe oder auf lässliche Sünden zu beziehen (cp. 7—9, anders de paen. 8). Weder Christus, noch die Apostel wissen von einer Vergebung für Todsünden, cp. 11 ff. Auch Paulus nicht im 2. Korintherbrief, cp. 12—16; verurteilt er doch aufs Schärfste alle Fleischessünden und lässt sich nur darum zur Nachsicht gegen die Ehe herbei, weil er Hurerei nicht vergeben will, cp. 16. 17; auch verlangt er Scheidung von allen Sündern und nicht blos zeitweilige, cp. 18. Und mit Paulus stimmt Johannes überein, cp. 19. Wenn aber die Apostel auch Todsünden vergeben hätten, sie hätten es getan non ex disciplina sed ex potestate, kraft göttlicher Vollmacht. Als solcher potestas Träger möge auch der Bischof sich erweisen durch Prophetie. Kann er es nicht, so ist dies ein Zeichen, dass er nur der Disciplin nicht auch der Herrschaft vorzustehen hat, nur Lehrer nicht auch Regent sein soll, cp. 21. Diese Herrschaft gebürt vielmehr nur den Propheten und Pneumatikern. Gemäss Matth. 16, 18 f. gehört das Recht der Absolution der Person des Petrus und demnach den Spiritalen zu, seien es Apostel oder Propheten. Denn die ware Kirche ist der Geist in den Pneumatikern, und er verfügt über jenes Recht durch die Pneumatiker in specifischem Sinn, die Propheten. Ein richterlicher Akt ist nämlich dem Montanismus die Absolution geworden, und nur der kann entscheiden, ob Jemand würdig ist, der Gemeinde der Gläubigen anzugehören, welcher Inhaber des Geistes in vollstem Mass und daher befähigt ist, die Herzen zu durchschauen, sein ist desshalb ius et arbitrium [1]). Von dem Märtyrer galt das nicht in der Weise, wie von dem Propheten, auch musste die hergebrachte Sitte, dass die Märty-

1) Pud. 21: Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim non famuli est ius et arbitrium; Dei ipsius non sacerdotis.

rer den Gefallenen den Kirchenfrieden vermittelten, die disciplinarischen Ziele der neuen Prophetie durchkreuzen. Daher geisselt Tertullian mit bitterm Sarkasmus das Treiben derer, welche sich den Frieden von den Märtyrern erbitten. Noch ist, sagt Tertullian, der Märtyrer Mensch und kann daher nicht verwalten, was Gottes ist. Ihm genüge die eigenen Sünden getilgt zu haben, cp. 22.

Also auch in den Fragen der Kirchenzucht bewärt es sich demnach, dass der Montanismus nicht neue Ordnungen schaffend auftrat, sondern nur bestimmte Formen der bereits vorhandenen als allein giltige sanktionirte. Die bisher in der Regel praktisch übliche Ausschliessung einiger Sünden von der Absolution soll nun zu principieller Verweigerung der Absolution für alle Todsünden werden. Darin liegt aber ein entschiedener Gegensatz zu dem in der Kirche geltenden Princip der Absolutionsfähigkeit aller bereuten Sünden. Die Opposition des Montanismus gründet sich darauf, dass nur so die Heiligkeit der Kirche und die Unversehrtheit des in ihr wirkenden Geistes bewart werden könne, wärend man von katholischer Seite diese Heiligkeit eben durch die Absolution den bussfertig Zurückkehrenden mitgeteilt und so auch den heiligen Charakter der Kirche garantirt sah. Die gleiche Anschauung wie der Montanismus haben später der Novatianismus und Donatismus vertreten, sie ist ihm also mit allem pietistischem Separatismus gemein. Der Montanismus strebt aber positive Reformation an. Daher hat er mit neuer Offenbarungsautorität die seinem christlichen Ideal entsprechendem sittlichen Lebensordnungen göttlich legitimirt und besitzt zugleich Organe, welche durch Inspiration befähigt sind, über die Reinheit der Kirche zu wachen. Somit tritt der Montanismus in einen doppelten Gegensatz zum kirchlichen Amt. Nicht die vom Amt in der Kirche vermittelte Gnade stellt das Wesen der Kirche her, sondern die Frömmigkeit der einzelnen Kirchenglieder, welche dazu prophetische Anleitung empfangen, und nicht den Trägern des Amtes, den Bischöfen, steht das Regiment in der Kirche zu, sondern den durch seine Inspiration frei gewälten Organen des Geistes. Man kann Amtsträger und doch nur Psychiker sein, nur der Pneumatiker im engern Sinn, der Prophet, ist der geeignete Inhaber der Schlüsselgewalt. — Wenn Tertullian gegen die Verwaltung der Schlüsselgewalt durch den Bischof protestirt, so geschieht es zunächst, weil dieser sie

seiner Meinung nach missbraucht. Sonst erkennt er den Episkopat in seiner Berechtigung an. So wird man auch annehmen dürfen, dass auch im Orient nicht sofort eine Opposition des Montanismus wider das kirchliche Amt zu Tage trat, sondern sie erst zufolge Ablehnung seiner rigoristischen Grundsätze durch die Bischöfe sich kund gab. Weil Organe der Kirche als Heilsanstalt lag es den Bischöfen näher, Gnade gegen Gefallene walten zu lassen. Sofern zudem das bischöfliche Amt den Mittelpunkt bildete für den kirchlichen Organismus mit festerer Gestalt und äussern Institutionen, suchte es sich für dauernde Verhältnisse einzurichten und wurde bestimmt durch das Bedürfniss nach einer breitern Basis in der Welt. So musste der Klerus einer rigoristischen Busspraxis abhold sein, wie überhaupt einer zu strengen Disciplin, welche die Ausbreitung und Befestigung der Kirche in der Welt zu hindern drohte. Aber doch war der Gegensatz des Montanismus gegen die Bischöfe nicht blos veranlasst durch diese äusseren Verhältnisse, er lag schon in den Consequenzen des montanistischen Princips. Dies lässt Tertullian erkennen, wenn er dem die Absolution als sein Recht handhabenden Bischof die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen gegenüberstellt, welche ihm aber sofort zur Gemeinde der Pneumatiker wird, und diese soll über die Vollmacht zur Sündenvergebung verfügen [1]). Der Montanismus ist somit Vertreter der Gemeinde gegenüber hierarchischen Ansprüchen des Episkopats, aber er selbst fürt eine noch exclusivere Hierarchie seines Prophetentums ein [2]). Wärend eine dualistische Scheidung zwischen Klerikern und Laien noch in wenig Zügen bemerkbar ist, scheidet der Montanismus bereits scharf zwischen spiritales und fideles. Daher ist sein Gegensatz zum Episkopat auch nicht durch die Verstärkung der Episcopalgewalt durch neue Attribute hervorgerufen, er gilt schon dem Amt als solchem. Indem der Montanismus energisch Ernst macht mit der Auffassung des Evangeliums als neuen Gesetzes bedarf er zu einer Reformation der

1) De pud. 21: Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. — Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem etc. (s. S. 115 A. 1).

2) Vgl. auch Harnack a. a. O. 420: an die Stelle des alten — Kirchenbegriffs setzt auch er ein kirchliches Institut bestimmter Regeln, welches der Priesterkirche gleichartig, wenn schon ihr entgegengesetzt ist.

verweltlichenden Kirche wie einer Nachoffenbarung zur Verschärfung und Vervollkommnung dieses Gesetzes, so auch solcher Personen, welche die Aufsicht darüber füren, dass ihm Folge geleistet wird. Dies können nur die Träger der Nachoffenbarung sein. Beide aber sind nicht identisch mit den Amtsträgern, denn dann hätte die Kirche sich für dauernde Verhältnisse auf Erden eingerichtet, sie wäre nicht mehr die reine Geisteskirche, nicht mehr der Geist sondern der numerus episcoporum constituirte ihr Wesen. Wie einerseits und besonders im Orient die neue Prophetie sich darstellte als die Vervollkommnerin der Offenbarung durch neue Gesetze, so wird sie andererseits namentlich im Abendland als Wächterin über deren Erfüllung behauptet. Wie sie daher in Gegensatz zu dem sich abschliessenden Kanon trat, so wurde ihre Autorität zugleich auch dem sich ausbildenden Episkopat entgegengestellt. Nur dass dabei das Bestreben des Montanismus nicht gerichtet war auf Beseitigung der Episkopalgewalt und eine andersartige Verfassung, dass vielmehr bei Gleichgiltigkeit gegen das kirchliche Amt er dessen Einfluss nur dort zu beschränken suchte, wo es im Interesse des Aufbaus der Kirche in der Welt seiner eigentlichen Tendenz hindernd begegnete, die Kirche als eine Gemeinde des Geistes frei von Gebundenheit an das Irdische herzustellen und auf die Wiederkunft Christi zu bewaren.

Mit der Beobachtung auch dieser Opposition des Montanismus gegen das Amt der Grosskirche sind die einzelnen Punkte des Gegensatzes zwischen beiden vollständig ins Auge gefasst und erübrigt nun die Aufgabe auf Grund der Ergebnisse ihrer Erörterung den principiellen Unterschied und wesentlichen Grundcharakter des Montanismus zu bestimmen.

C. Der Grundcharakter des Montanismus.

Zur Bestimmung des principiellen Charakters des Montanismus ist der sicherste Weg, zunächst festzustellen, worin dessen Wesen nach Tertullians Schriften als den deutlichsten Urkunden für seine Kenntniss besteht, um dann zu untersuchen, ob und in wie weit hiermit das des kleinasiatischen Montanismus übereinstimmt.

Tertullian ist Montanist durch die Anerkennung der Offenbarung des in der neuen Prophetie wirksamen

Parakleten[1]). Seine Grundrichtung bleibt die gleiche nach wie vor seinem Uebertritt zum Montanismus. Aber was er früher in Folge einer pietistisch-rigoristischen Auffassung des Christentums verlangte, fordert er als Montanist auf Grund göttlicher Autorität. — Weil Offenbarung so erfolgt die neue Prophetie in der Weise aller Offenbarung, nämlich sie wird vom Propheten empfangen unter Aufhebung der menschlichen Geistestätigkeit. Der Prophet ist in ecstasi. Soweit erkennbar denkt sich Tertullian diese Ekstase der neuen Propheten völlig gleichartig mit der von ihm den alt- und neutestamentlichen Propheten zugeschriebenen, auf die er sich stets beruft. Mit der Behauptung des ekstatischen Zustandes des Propheten will er nur die Wirklichkeit der Inspiration aussagen entsprechend der allgemeinen Denkweise der heidenchristlichen Kirche. Auch der Träumende ist in Ekstase, sofern der Inhalt seiner Träume nicht durch seine eigene Tätigkeit hervorgebracht ist und er sich dabei in einem Zustand der Bewusstlosigkeit befindet (de an. 47. 48). An solche fortdauernde Offenbarungen Gottes hat Tertullian schon als Katholiker geglaubt. Jetzt aber ist ihm eine neue Offenbarungsepoche angebrochen. So sind auch dem Verfasser der Passio Perpetuae die Visionen und Träume ein Zeichen der nunmehr gekommenen Zeit der vollkommenen Offenbarung. Die Periode der Mannesreife der Kirche hat begonnen. Nicht nur steht die neue Offenbarung durch die Propheten in nichts zurück hinter jeder bisherigen, sondern als letzte Offenbarungsstufe überragt sie noch die früheren[2]). Sie ist Eins mit der früheren Gottes-

1) Tertullian selbst bestimmt dem entsprechend den Gegensatz von Kirche und Montanismus. So bezeichnet er de cor. 1 die Katholiker als qui prophetias — spiritus sancti respuerunt. Fuga 1: vos, qui si forte paracletum non recipiendo. 14: Quem (paracletum) qui receperunt. Virg. vel. 1: Hunc (paracletum) qui receperunt. Hunc qui audierunt usque, non olim, prophetantem. Monog. 1: nos, — quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum. — Sed psychicis, non recipientibus spiritum. Prax. 1: Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disiunxit a psychicis. Ebenso ib.: agnoscentem (gemeint ist der röm. Bischof) iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiae Asiae et Phrygiae inferentem. Vgl. de pud. 11.

2) Pass. Perp. 1: cum maiora reputanda sind novitiora quaeque ut novissimiora secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia

offenbarung, aber geht noch über sie hinaus. — Zunächst betont Tertullian ihre Einheit mit der alt- und neutestamentlichen. Er beweist sie durch die Einheit des Glaubens, das Festhalten an der Glaubensregel, kurz durch ihre dogmatische Orthodoxie [1]). Das Weichen von der Lehre macht die Häresie, wo die Lehre rein ist, da ist auch der Geist Gottes. Die Integrität der Predigt bürgt für die Warheit der neuen Prophetie, an ihr als der principalen Regel wird sie als göttlich erkannt. Ja in dem Kommen des Parakleten erfüllt sich nur die Verheissung Christi. Der Paraklet lehrt, wie Christus ihm vorherbestimmt Joh. 15, 26. 16, 14. 14, 26, vor allem verkündigt er Christum selbst (de mon. 2). Auch in den Geboten der neuen Disciplin vollendet der Geist nur, was Christus begonnen. Seine Forderungen sind bereits von der ganzen Schrift als das zu erstrebende Ideal angebant und empfohlen worden. Nicht sowol institutor als restitutor ist der Paraklet (de mon. 4). Und wenn an die Stelle der anfänglichen Nachsicht später ein Verbot trat, so ging doch beides von demselben Gott aus zufolge guten Grundes [2]). Wer daher den Parakleten in den neuen Propheten nicht anerkennt, hat ihn auch in den Aposteln nicht [3]).

Aber gehört die neue Prophetie auch zusammen mit aller

---

decreta. Vgl. auch Ritschl, Altkath. Kirche S. 462: Die Montanisten behaupten in der neuen Prophetie eine Offenbarung Gottes durch den Geist empfangen zu haben, welche, indem sie von der Offenbarung in Christus unterschieden und unter Umständen ihr entgegengesetzt wird, den Anspruch auf eine höhere Geltung macht, als welche die übrigen Christen jener als der möglich höchsten bisher beigelegt hatten.

1) De virg. vel. 1: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scil. in unicum Deum etc. De mon. 2: Paracletus multa habens edocere secundum praefinitionem, ipsum primo Christum contestabitur qualem credimus cum toto ordine Dei creatoris — et sic de principali regula agnitus illa multa quae sunt disciplinarum revelabit fidem dicente pro eis integritate praedicationis.

2) De exh. cast. 6: Ein und derselbe Gott nunc sub extremitatibus temporum compressit quod emiserat et revocavit quod indulserat non sine ratione prorogationis in primordio et repastinationis in ultimo.

3) De pud. 12: Itaque isti qui alium paracletum in apostolo et per apostolos receperunt, quem nec in prophetis propriis agnitum iam nec in apostolis possident. Vgl. auch Pass. Perp. 21: ut novae quoque virtutes unum et eundem semper spiritum sanctum usque adhuc operari testificentur.

frühern Offenbarung, so bringt sie doch deren Vollendung, repräsentirt die höchste Offenbarungsstufe. Zwar nur wegen der menschlichen Schwachheit, aber doch tatsächlich war selbst die durch Christus und die Apostel gegebene Offenbarung eine minder vollendete. Jetzt dagegen redet der Paraklet in prophetis propriis (d. v. A.). Wie das N. Testament das im A. T. offenbarte Dogma bestätigte und erläuterte, so ist nun in der neuen Prophetie allen nach der Schrift noch zweifelhaften dogmatischen Fragen die endgiltige Lösung durch direkt göttliche Antwort gebracht. „Wärend die Schrift, sagt Tert. de resurr. carn. am Schluss, damit Häresien seien zur Bewärung der Rechtschaffenen (1 Cor. 11, 19), den Häretikern mancherlei Stoff darzubieten schien, hat Gott wider diese Geisteskräfte des Unglaubens und der Verkehrtheit nach seiner vorsehenden Gnade ausgegossen in den letzten Tagen von seinem Geist auf alles Fleisch — und den kränkelnden Glauben — — beseelt und die frühern Urkunden mit dem klaren Licht der Worte und des Sinnes von allem Dunkel der Undeutlichkeit gereinigt. Denn — —, da es nötig war, dass der hl. Geist auch nicht verschweige, dass er auch an solchen Aussprüchen Ueberfluss habe, welche keinerlei verschmitzten Ausreden der Häretiker Samen liefern, — — hat er deshalb alle frühern Undeutlichkeiten — durch offene und klare Predigt des ganzen Glaubensinhaltes beseitigt mittelst der neuen Prophetie, die vom Parakleten herflutet.“ Ist also das Gesetz Christi durch den Parakleten insofern zur Vollkommenheit gefürt als die dogmatische Lehre, die regula fidei nun völlig klar und sicher gestellt wird, so findet ein tatsächlicher Fortschritt statt auf dem Gebiet der Disciplin. Hier trifft der Paraklet neue Bestimmungen, um die Kirche auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu erheben. In ihrer vollkommenen Disciplin zeigt sich die Offenbarung des Parakleten als die reife Frucht aller frühern. Dies spricht Tertullian aus in jenem berümten Gleichniss von der allmäligen Entwicklung im Reich der Natur wie in dem der Gerechtigkeit. Denn weil derselbe Gott der Natur und der Gerechtigkeit ist, so gilt das in der Natur herrschende Gesetz der allmäligen Entwicklung auch für die Gerechtigkeit. In der Natur ist zuerst das Korn, dann Stamm, Baum, Zweige, Blätter, Knospe und Blüte und endlich die allmälig reifende Frucht. „So war auch die Gerechtigkeit zuerst

in ihren Anfängen von Natur Gott fürchtend, dann rückte sie durch Gesetz und Propheten auf die Stufe der Kindheit, dann erstarkte sie durch das Evangelium zur Jugend, jetzt wird sie durch den Parakleten zur Reife gebracht" (de virg. vel. 1). Man versteht diese Stelle falsch, wenn man hier eine montanistische Lehre von einem stufenmässigen Fortschritt des Reiches Gottes findet [1]). Einen derartigen Fortschritt der Gerechtigkeit vom Gesetz und den Propheten zu dem Evangelium kannte die Kirche überhaupt. Eigentümlich montanistisch ist nur die Lehre von der neuen Prophetie als letzter und höchster Stufe, von dem Zeitalter des Parakleten mit nun erst vollkommener Gerechtigkeit. War schon die neutestamentliche Offenbarung gegenüber der alttestamentlichen eine lex ampliata atque suppleta (de orat. 22), so hat dies Gesetz noch eine Erweiterung durch den Parakleten erfaren, „indem die Gnade bis ans Ende wirkt und fortschreitet" (de virg. vel. 1). Daher gilt gegen diese neue Prophetie des Parakleten keine Berufung auf Autorität des Stuls und auf Tradition, er ist der einzige ware Lehrer nach Christus [2]), seine Ordnungen sind ein imperium Dei (de iei. 13). Aus Rücksicht auf die menschliche Schwachheit, die nicht alles auf einmal tragen konnte, ist nun erst vom Herrn der Paraklet, der heil. Geist, gesandt, allmälig die Disciplin zur Vollkommenheit zu füren gemäss Joh. 16, 12 f. [3]). Aus diesem Wort Joh. 16, 12 f. gehe hervor, dass der Paraklet lehren werde, was — gegenüber der katholischen Tradition — für neu gehalten werden könne und — gegenüber dem leichten Joch Christi — für beschwer-

---

1) Gegen Neander S. 878 (1. A.), und 881 (2. A.), Schwegler S. 33 u. a. vgl. Ritschl S. 464, welcher darauf hinweist, wie Tertullian schon ad ux. I, 2 als Stufen der Religionsgeschichte unterscheidet: Adam et Eva — patriarchae — lex — dominus — apostolus in extremitatibus saeculi, und de bapt. 13 bemerkt: In omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent.

2) De virg. vel. 1: Hic erit solus a Christo magister et dicendus et verendus. — Hic solus antecessor, quia solus post Christum. Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt.

3) Ib.: Cum propterea paracletum miserit dominus, ut, quoniam humana mediocritas, omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur ed at perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario domini, spiritu sancto.

lich, aber gerade deshalb erst jetzt und nicht früher offenbart [1]). Daher könnte der Paraklet z. B. auch wol bis zur Forderung völliger Virginität fortschreiten, denn er „ist nach den Aposteln hinzugekommen, die Disciplin in alle Warheit zu füren durch die Stufen der Zeiten gemäss dem Wort des Predigers: „Alles hat seine Zeit“ (de mon. 3). Auch institutor zu sein hat der Paraklet Macht (ib. 4). Die neue Prophetie corrigirt direkt frühere disciplinare Bestimmungen (de virg. vel. 1). „Das neue Gesetz tat ab die Scheidung, die neue Prophetie die zweite Ehe“ (de mon. 14). Die Zeit der Herzenshärtigkeit war bis auf Christus, „die Zeit der Fleischesschwachheit bis der Paraklet wirkte, auf welchen aufgespart ist vom Herrn, was damals nicht getragen werden konnte, was nun nicht tragen zu können, Niemand mehr zukommt, weil nicht fehlt, durch den tragen zu können gegeben wird“ [2]). Hiernach ist die Offenbarung des Parakleten zugleich auch insofern die vollkommene, als sie nicht blos äusserlich gegenübertritt, sondern auch innerlich wirksam ist und befähigt, die ware Gerechtigkeit ins Werk zu setzen (de fuga 14, ob. S. 106 Anm. 3).

Worin besteht nun aber dieser Fortschritt der Disciplin durch die neue Prophetie? Darin, dass bestimmte Formen der Frömmigkeit, welche auch bisher in der Kirche bereits vorhanden waren und auch von den Katholikern als vorzügliche anerkannt wurden, in Bezug auf die aber in der neutestamentlichen Offenbarung sich keine Gebote finden liessen, nunmehr als allein warhaft christliche mit göttlicher Autorität gefordert wurden. Durch direkt göttliche gesetzliche Vorschrift soll eine höhere Stufe sittlicher Vollkommenheit erreicht und so das ware Wesen der Kirche dargestellt werden. Welches aber dies ware Wesen der Kirche ist, zeigen die sittlichen Vorschriften des Parakleten, nämlich

1) De mon. 2: (Dominus) satis utique praetendit ea acturum (besser docturum) illum, quae et nova existimari possint, ut nunquam retro edita, et aliquando onerosa, ut idcirco non edita.

2) De mon. 14. Vgl. auch kurz zuvor: Regnavit duritia cordis usque ad Christum, regnaverit et infirmitas carnis usque ad paracletum. Ebenso de exh. cast. 6, die wiederholte Ehe sei gestattet gewesen, donec mundus repleretur, donec novae disciplinae materia proficeret.

Einmaligkeit der Ehe, häufiges gänzliches oder teilweises Fasten und freudiges Martyrium, lauter Vorschriften, in denen es auf Loslösung von der Welt abgesehen ist; ebenso verlangt der Standpunkt, welchen der montanistische Tertullian in Bezug auf die Adiaphora unter Berufung auf den Parakleten (v. v. 1) einnimmt, ein möglichstes Verzichten auf die Welt. Durch Verzicht auf Genuss der Gaben dieser Welt, soweit dies möglich ist bei Anerkennung ihrer gottgeschaffenen Natur (mon. 1), und selbst eventuell bereitwilligst auf das leibliche Leben soll der Christ sich loslösen von der Erdenwelt. Und zwar gilt dies nicht blos in den Fällen, wo die individuellen Eigentümlichkeiten und besondern Verhältnisse eine solche Weltentsagung zur Pflicht machen, so dass also jeder christlichen Persönlichkeit die freie Entscheidung gewart bliebe. Vielmehr erteilt der Paraklet seine Anordnungen als für jeden Christen verbindlich und ist in denen, welche ihn aufnehmen, als Kraft zur Erfüllung seiner Gebote wirksam; so macht er die Seinen zu Pneumatikern [1]). Wer den Forderungen des Parakleten nicht entspricht, sondern sich an der allgemein christlichen Offenbarung genügen lässt, ist kein vollkommener Christ mehr, sondern nur ein Psychiker [2]), das eigentliche Wesen des Christentums, die höhere Sittlichkeit geht ihm ab. Doch als solche Christen geringerer Sorte sollen diese Psychiker noch Anerkennung finden und die Gemeinschaft mit ihnen aufrecht erhalten bleiben [3]). Aber mit denen allerdings, welche sich nicht einmal im Besitz der gemeinen christlichen Heiligkeit beweisen, kann der Geist keine Gemeinschaft haben. Sonst würde die Gemeinde der Geistlichen befleckt [4]). Aus dem

---

1) Monog. 1: nos — quos spiritales merito dici etc. (S. 85 A. 4); De ieiun. 11: sive spiritali sive tantum fideli, vgl. cp. 1: spiritalis disciplina.

2) Monog. 1. 11 p. 778. 780. cp. 12; ieiun.: die Ueberschrift, cp. 1 11 p. 867. 869, pud. 1. 6. 10. 16. 18. 21, adv. Prax. 2, adv. Mrc. IV, 22. Vgl. auch animalis fides ieiun. 1. 3.

3) De fuga 1 redet der montanistische Tertullian einen Katholiker Fabi frater an; vgl. auch de virg. vel. 3: Contenta erat veritas pacisci cum consuetudine und überhaupt der Einheit mit der katholischen Kirche, deren Tertullian trotz seines Montanismus überall sich bewusst zeigt.

4) De pud. 1: Sed hoc (jenes Edikt des römischen Bischofs über Wiederannahme von Unzuchtssündern) in ecclesia legitur et in ecclesia

Unwürdigen kann freilich wieder ein Würdiger werden, aber nur dem Geist der neuen Prophetie, welcher zugleich das Princip warer Sittlichkeit und Herzenskündiger ist, kann das richterliche Urteil darüber zustehen. Er aber verzichtet bei wirklichen, groben Sünden auf die Ausübung dieses Rechtes der Wiederaufnahme, um nicht durch Nachsicht ein Umsichgreifen der Sünde zu befördern, um vielmehr durch solche möglichste Strenge allen Aeusserungen weltlichen Sinnes vorzubeugen. — Wie daher die Gemeinde des Parakleten repräsentirt wird durch die Geistesmenschen, welche seinen Forderungen entsprechen, so hat sie auch ihren Mittelpunkt an den Organen, durch die der Geist sich offenbart, und diese sorgen für Bewarung der Gemeinde vor Entweihung durch die Gemeinschaft Unwürdiger.

Eine solche Geisteskirche will nach Tertullian der Paraklet herstellen angesichts des nahen Endes der Welt. Er fordert die Einehe und begünstigt die Virginität, weil nun noch mehr als zu Pauli Zeit tempus in collecto est. Er verlangt Selbstkasteiung durch Fasten um für die letzte schrecklichste Verfolgung des Antichristen besser vorbereitet zu sein (de iei. 12) Daher ist nun bald nur die Wal zwischen Verleugnung und Martyrium (de fuga 12).

Aber dieser Ausblick auf das Ende macht sich doch so sporadisch geltend, dass die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi nicht als das alle Gedanken Tertullians Beherrschende angesehen werden kann. Die Forderungen der Disciplin sind bei ihm nicht aus dieser Ueberzeugung hervorgegangen, sah er in ihnen doch schon als Katholiker sein Ideal und motivirte er schon damals die Einehe durch den Hinweis auf das baldige Ende. Die nahe Parusie hat ihm den Charakter des vollkommenen Christentums nicht bestimmt. Er wird auch als Montanist nicht Verkündiger der bevorstehenden Parusie, wol aber Apologet der Disciplin des Parakleten und der Göttlichkeit seiner Offenbarung. Gegen die milde Absolutionspraxis fürt er nicht ins Feld, dass solche zumal in dieser letzten Zeit nicht am Platze sei, sondern nur die Schädigung christlicher Sitte und das Unberechtigte des bischöflichen Anspruchs

---

pronuntiatur et virgo est. Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium. Vgl. de pud. 13, und bes. 15.

auf das Absolutionsrecht. Nur zur Motivirung seiner asketischen Forderung die Welt aufzugeben muss der bevorstehende Zusammenbruch der Welt dienen, und andererseits liess ihn sein auf Lösung von der Welt gerichtetes Streben sein Interesse auf die bevorstehende Vernichtung der Welt richten. — Die wesentliche Bedeutung der durch die neue Prophetie ihm gewordenen Kunde von dem baldigen Weltende bestand für Tertullian darin, dass nun die Zeit gekommen war, in welcher mit jenen Forderungen des waren Christentums rücksichtsloser Ernst gemacht werden sollte und zu diesem Zweck jenen asketischen Idealen eine göttliche Sanktion als nunmehr ausschliesslich giltigen erteilt wurde, also darin, dass die letzte, höchste Offenbarungsepoche angebrochen war. Nun durfte kein halbes Christentum mehr genügen und nun war deutlich das Wesen der vollen Gerechtigkeit bestimmt. Das Evangelium als neues Gesetz Christi aufgefasst hatte einen Mangel an Anordnungen über das Verhalten Christi gegen die Welt verspüren lassen. Die neue Prophetie half diesem Mangel ab. Sie erklärte das weltflüchtige Christentum für das nunmehr allein Berechtigte und regte durch ihre gesetzlichen Vorschriften zu einem dem entsprechenden Verhalten an. Somit realisirte sie erst die ware Frömmigkeit und richtete die Kirche des Geistes auf. Ein Gegensatz zum kirchlichen Amt lag zunächst nur keimartig in den Tendenzen auf Reformation der Kirche zu einer Gemeinde durch Weltflüchtigkeit Frommer. Er ward zur Opposition, als das hierarchische Amt den Weg einschlug, die Welt durch Unterwerfung unter die Herrschaft der Kirche zu bekämpfen, indem es zunächst eine breitere Basis für die Kirche anstrebte (de fuga 13, de cor. 1, de pud. 1). Wenn der Montanismus Tertullians sich nicht begnügt, neben der Kirche in der Weise des späteren Mönchtums die asketische Frömmigkeit zu realisiren, so war das einmal darin begründet, dass noch der Kirche jenes feste hierarchische Gefüge fehlte, welches ihr schon im 3. Jarhundert eignet, sodann auch darin, dass das Zugeständniss einer Weltkirche neben der asketischen die Anerkennung einer längern Weltdauer voraussetzt. Daher traten die Propheten den Bischöfen gegenüber. Somit übt auch hier die Erwartung des Weltendes einen Einfluss aus, aber einen mittelbaren. Zunächst ist es Tertullians Abweisen der Weltförmigkeit, welches ihn zur Forderung asketischer Frömmig-

keit und zur Abneigung gegen das Amt gefürt hat und das ihn mit Freuden die neuen Propheten als Verkündiger der vollkommenen Lehre wie als Wächter der Heiligkeit begrüssen liess. — Demnach besteht der Montanismus Tertullians darin, dass angesichts des nahen Weltendes eine höhere Stufe der Offenbarung gekommen ist, welche eine höhere Form der Frömmigkeit sanktionirt, um eine Geisteskirche frei von der Welt, und darum auch amtlicher Bevormundung herzustellen. In wieweit stimmt hiermit nun das Wesen des kleinasiatischen Montanismus überein?

„Neue Prophetie" nennt sich der Montanismus[1]) und gibt mit dieser Selbstbezeichnung zu erkennen, was zu sein er beansprucht. Er behauptet den Besitz einer neuen Offenbarung mit neuem Ausblick auf die Vollendung des Reiches Gottes und neuem Einblick in die Bedingungen für die Teilnahme daran. Alle seine Gegner bestätigen diese Behauptung als sein charakteristisches Merkmal. Gerade dies erklärt z. B. Hippolyt Philos. VIII, 19 für die Häresie der Phryger, dass sie den Geist in reicherem Masse in ihre Propheten übergangen lehrten, als er in den Aposteln gewont, und daher durch jene eine über Gesetz und Propheten, Evangelium und Apostel, eine über Christi eigene Lehre hinausgehende Offenbarung vermittelt sein liessen[2]). Nach Didymus haben die Montanisten es 1. Cor. 13, 8–10 vom Apostel direkt ausgesprochen gefunden, dass zu seiner Zeit das Erkennen noch ein stückweises gewesen sei; das vollkommene Erkennen

---

1) Eus. V, 16, 4. 19, 2. Tert. de mon. 14, de iei. 1, adv. Mrc. III, 24. IV, 22, de resurr. 63, adv. Prax. 30. Firm. ep. Cypr. 75, 7.

2) Ein Gleiches sagen die von Hippolyts Syntagma abhängigen Schriftsteller. So Pseudotertullian: Dies sei die communis blasphemia aller Kataphryger, qua in apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse et qua dicant paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelio protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque maiora. Die Unterscheidung zwischen spiritus sanctus und paracletus ist ein Missverständniss Pseudotertullians. Auf welcher Grundlage es entstanden ist, zeigt Philaster: Addunt etiam plenitudinem sancti spiritus non per apostolos Christo dante fuisse concessam, sed per illos suos pseudoprophetas aestimant impartitam. Die Montanisten erblickten nicht im Parakleten einen andern als den heiligen Geist, aber sie sahen die Verheissung Christi Joh. 14—16 erst in ihren Propheten erfüllt.

als Gabe des Parakleten habe Montanus gebracht [1]). In ihm habe sich die Verheissung des Herrn Joh. 16, 12–14. 14, 18 erfüllt, eine Auffassung die den Aposteln und der ganzen geisterfüllten Kirche zu nahe trete [2]). Die Anerkennung dieses ihren Propheten zu teil gewordenen Charismas verlangten die Montanisten von der Kirche, und die Verweigerung derselben begründete das Schisma [3]). Ob Erfülltsein der neuen Propheten mit göttlichem oder dämonischem Geist, ob Prophetie oder Pseudoprophetie, das war die Streitfrage zwischen Kirche und Montanismus [4]).

Wie stand denn aber die Kirche zur Fortdauer prophetischer Gabe? Die Kirche stellte diese Gabe in der Christenheit so wenig in Abrede, dass sie sich vielmehr der allgemein anerkannten Voraussetzung von der Notwendigkeit ihres Bleibens bis ans Ende gegen die Montanisten bediente [5]). Auf Quadratus und die Ammia als ihre direkten Vorgänger beriefen sich die neuen Propheten (Eus. V, 17, 4); Polycarp (Eus. IV, 15, 10. 28. 39) und Melito (Hier. catal. 24) waren Männer prophetischer Begabung; Attalus von Pergamum hatte Gesichte, wie später auch ein Cyprian cp. 11, 16, 39, 57, 66, Dionys von Alex. (Eus. VII, 7, 2 f. vgl. VI, 40, 3) u. A. Ausdrücklich behaupten Justin und Irenäus das Walten der Charismen in der Kirche und speciell der prophetischen [6]).

---

1) De trin. III, 41, 2: *τοῦ ἀποστόλου γράψαντος κτλ, ἐκεῖνοι λέγουσιν τὸν Μοντανὸν ἐληλυθέναι, καὶ ἐσχηκέναι τὸ τέλειον τὸ τοῦ παρακλήτου, τοῦτ' ἔστιν τὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

2) Der gleiche Einwand wird auch sonst öfters gegen die montanistische Berufung auf Joh. 14 ff. geltend gemacht, vgl. Hier. ad Marc. 41.

3) Epiph. haer. 48, 1: *ἀπέσχισαν δὲ αὐτοὺς προσέχοντες πνεύμασιν πλάνης καὶ διδασκαλίας δαιμονίων ὅτι δεῖ ἡμᾶς φησὶ καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι.* Philastr. 49: et separant se a catholica ecclesia per illos suos pseudoprophetas et falsos doctores.

4) D. vor. Note; ferner Eus. V, 16, 4; 17; 18, 13; 19, 3, vgl. Tert. de ieiun. 1. 11.

5) Eus. V, 17, 4 (der Anonymus): *τὸ προφητικὸν χάρισμα τοὺς ἀπὸ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν τίνες παρ' αὐτοῖς διεδέξαντο, δεικνύτωσαν· δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας.*

6) Iust. dial. c. Tryph. cp. 82 p. 296 (ed. Otto III); *Παρὰ γὰρ μ'ἐν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν.* Cp. 88 p. 318: *Καὶ παρ'*

Woher dann aber der Widerspruch gegen die montanistische neue Prophetie? Nach A. Harnack[1]) bezeichnet Justin in dieser Frage noch eine frühere Entwicklungsstufe der Kirche. Was Justin dial. 82 noch für die christliche Gemeinde gegen die Juden in Anspruch nimmt — bemerkt Harnack im Anschluss an Overbeck (Theol. Lit. Zeitung 1878 S. 282 f.) —, das wird geleugnet seit die Kirche einen Kanon hat. Irenäus aber montanisirt, sofern er noch einer christlichen Prophetie neben dem Kanon Raum gewärt. Wärend Justin nur weiss von einer „Sammlung uralter prophetischer Orakelschriften, die fortgehends durch neue prophetische Bücher aus der christlichen Gemeinde bereichert worden ist und wird", dazu von einer Reihe nicht inspirirter apostolischer Schriften, bezeugt der sog. Kanon Muratori zwei ganz disparate Sammlungen, von denen die eine lediglich Propheten-Orakel enthält und abgeschlossen ist, die andere Urkunden der apostolischen Zeit" umfasst. Den frühern Standpunkt nun wollen die Montanisten festhalten. Die Grosskirche dagegen unterdrückte seit dem Ende des 2. Jarhunderts die Gnadengaben sistematisch mit Ausnahme der Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen. Den Geist der Prophetie dämpfte sie und band ihn an bestimmte Regeln. Den prophetischen Anwandlungen gab sie erst wieder Raum, nachdem sie den Kanon zu unerreichbarer Höhe erhoben (S. 371 ff.) und dadurch die authentischen Anweisungen für das christliche Leben ein für alle Male eingeschränkt hatte (S. 406). So Harnack. — Was Justin anlangt, so hat schon Overbeck[2]) bemerkt, dass für Justin die christlich-prophetischen Schriften in keiner Weise der alttestamentlichen

---

ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἔχοντας. Dies ist Justin Beweis für das von den Juden zu den Christen übergegangene Heil. Iren. adv. haer. II, 49, 3 ed. Harv. (Eus. V, 7, 4): *Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς, ἄλλοι δὲ κτλ. Καὶ τί γάρ; οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων κτλ.* V, 6, 1 (Eus. 5, 7, 6): *Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων.* Demgemäss ist auch dem römischen Bischof bei Tert. adv. Prax. 1 die Prophetie der Montanisten nicht an und für sich verwerflich.

1) Das Murat. Fragment (Zeitschr. f. KG. 1879 S. 358 ff.).

2) Zur Gesch. des Kanons, 1880.

Sammlung zur Bereicherung dienen (S. 115 A. 1), dass diese vielmehr, weil einer fest abgegrenzten Vergangenheit angehörig, einfach als abgeschlossen vorausgesetzt wurde (S. 101). Im Wesentlichen stimmt aber Overbeck mit Harnack überein, wie er denn gerade das als sein Verdienst anerkennt, das antimontanistische Interesse hervorgehoben zu haben, in welchem der Kanon zu Stande gekommen sei (S. 73). Justin hat nach Overbeck noch gar keinen neutestamentlichen Kanon[1]). In der 2. Hälfte des 2. Jarhunderts bildete sich erst der neutestamentliche Kanon, dessen Bestandteile nun als christliche Apokalypsen erschienen (S. 77), und der im muratorischen Fragment principiell abgeschlossen vorliegt (S. 107). Er war eine Waffe in der Not des Streites gegen den Gnosticismus und Montanismus geschaffen. „Um einen festen Standpunkt des Widerstandes zu gewinnen, fixirte man die Tradition von der Zeit des Urchristentums, indem man die Zeit der Apostel und ihre Denkmale über alles Spätere erhob und privilegirte“ (S. 78). Und nun bemühte sich die antimontanistische Kirche „die christliche Prophetie totzuschlagen d. h. ihr alle Gegenwärtigkeit und fernere Fortdauer zu nehmen“ (S. 111 f.). — Die Stelle Justins dial. 81 f., auf welche sich Overbeck besonders stützt, beweist jedoch nicht, dass die im Besitz der Kirche befindlichen apostolischen Schriften bei ihr nicht in besonderer, bereits ausschliesslicher Dignität standen, welche sie massgebend für Lehre und Leben sein liessen. Denn dort handelt es sich ja um Vorherverkündigung von Zukünftigem, daher war es nicht angezeigt darauf zu verweisen, dass jene Aussage den für die Kirche normativen Schriften angehöre, sondern dass sie auf prophetischer Offenbarung beruhe, welche von den Juden zu den Christen übergegangen und unter ihr fortdauernd wirksam sei. Es kommt daher jenen Worten Justins die ihnen für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von Overbeck und Harnack (S. 369) zugeschriebene Bedeutung nicht zu. So viel ist allerdings sicher, dass Justin den neutestamentlichen Schriften keine Inspiration im Sinne der prophetischen vindicirt hat. Darauf hat mit Recht auch v. Engelhardt hingewiesen[2]). Die Evangelien „sind

1) So schon in „Justins Verhältn. zur Apostelg.“, Zeitsch. f. wiss. Theol. 1872 S. 307 f.

2) Das Christenthum Justins S. 367.

nur authentische und unbedingt zuverlässige Berichte über das Leben und die Lehre Jesu", die Apostel „die Lehrer der christlichen Lehre" (Engelhardt S. 340. 362). Aber ebenso richtig betont Engelhardt, dass Justin damit keinen Rangunterschied meint, wenn er die prophetischen Schriften für inspirirt hält, die evangelischen Aufzeichnungen aber nicht. „Die apostolischen Schriften sind damit nicht als rein menschliche Schriften den göttlichen des Alten Testament's untergeordnet. Sie sind auch göttliche Schriften, nur anderer Art; jedenfalls sind sie zum Zweck der Offenbarung ebenso unentbehrlich, wie die prophetischen". Auch Christus ist nach Justin nicht inspirirt gewesen. Er hatte vielmehr von Geburt an des Geistes ganze Kraft. Für die Menschen aber kam der Geist auf ihn in der heiligen Taufe in seiner ganzen Fülle. Von Christus gehen nun alle Gnadengaben aus, wie sich dies in den mancherlei in der Kirche waltenden Charismen zeigt. Die Lehrbefähigung der Apostel zält Justin nicht unter diese Charismen (vgl. Engelh. S. 331 f.). Aber die wesentliche Aufgabe Christi besteht ihm auch nicht in der Spendung dieser Gnadengaben, sondern in der authentischen Belehrung über Gott und diese Lehre Jesu, auf welche das zweite Jarhundert das ganze Gewicht legte [1]), ist durch die Apostel und apostolischen Schriften der Kirche treu vermittelt (apol. I, 42). „Das Wort der Apostel ist das Wort Christi und wird darum schlechtweg und genau ebenso wie das Wort der Propheten als Wort Gottes bezeichnet". „Die Christen glauben an die Lehre, aber die Apostel sind die Lehrer der Lehre". (Engelh. 333 f.). Es gebürt der durch die Apostel ergangenen Stimme Gottes der gleiche Glaube, wie der prophetischen Verkündigung (Dial. 119). Darauf beruht die Bedeutung der apostolischen Schriften. Deshalb wurden auch in der Kirche zur Zeit Justins, und warscheinlich auch schon geraume Zeit früher, die Schriften der Apostel in vollkommen gleicher Weise wie die prophetischen im sonntäglichen Gottesdienst verlesen Ap. I, 67. Gerade der cultische Gebrauch, welcher entscheidend wurde für die Aufnahme in den Kanon (Harnack 402), war schon Beweis für die einzigartige und massgebende Stellung dieser Schriften in den Augen der Kirche, mochten auch die Grenzen

1) Vgl Zahn, der Hirt des Hermas. 1868. S. 144 f.

dieser Sammlung noch flüssige sein. Sie erschienen als heilige Schrift auch one die Vorstellung von ihrer Inspiration. So citirt ja auch Barnabas 4, 14 Matth. 22, 14 mit ὡς γέγραπται, also als göttlichen Spruch.

Als Kanon war aber diese Sammlung der Kirche noch nicht in Bewusstsein getreten. Neben ihr hatten prophetische Offenbarungen in der Kirche statt. Diese waren Offenbarungen desselben Gottes, dessen menschliche Offenbarung in Christus erschienen war (Ignat. ad Eph. 19) und die nun die Kirche im Zeugniss der Apostel besass, aber doch durchaus anderer Art. Anschluss an die apostolischen Schriften scheint nur zum Teil der „Hirt" erlangt zu haben. Zum klaren Bewusstsein musste der Kirche kommen, welche eigentümliche Bedeutung diese Sammlung von Schriften der apostolischen Zeit für sie hatte, als einerseits gegenüber der Gnosis die Frage an sie herantrat, was genuin christlich sei [1]), und als andererseits ein Prophetentum aufkam, welches die Lehre Christi nach ihrer disciplinarischen Seite weiter zu bilden den Anspruch erhob. Insoweit hat es seine Richtigkeit, dass wie im antignostischen so auch im antimontanistischen Interesse sich der Kanon gebildet habe. Aber auch nur in so weit, denn nur bei bereits „relativ höchster Schätzung der Autorität der apostolischen Schriften" war eine derartige Berufung auf sie als Kanon möglich (Overb. S. 78). So richtet sich auch wieder die montanistische Opposition gegen die festere Abgrenzung des Kanons. Sie vertrat dabei nicht einfach die Grundsätze, welche zwei Menschenalter hindurch in der Heidenkirche unbefangen befolgt worden waren (so Harnack S. 373. 405). Denn nicht nur war die neue Form der neuen Prophetie eine zwar der heidenchristlichen Inspirationstheorie entsprechende, aber tatsächlich der Kirche fremde (s. ob.), sondern diese verlangte auch massgebenden Einfluss auf Lehre und Leben der Kirche. Sie nahm dadurch nicht blos eine andere Stellung ein als die in der Kirche in der 2. Hälfte des 2. Jarhunderts noch vorhandene Prophetie, welche jeden-

---

1) Beim Streite darüber scheinen schon die Gegner des Ignatius sich auf die evangelischen Schriften als allein entscheidende Autorität berufen zu haben, vgl. Zahn, Ignatius v. Antiochien S. 374 ff. und zu ad Philad. 8, 2.

falls für die Kirche one wesentliche Bedeutung erscheint, sondern soweit ersichtlich überhaupt als die Prophetie in der Kirche sie je gehabt. Sie wollte die christliche Prophetie sein gegenüber der alttestamentlichen. Es ist nicht klar, welche Geltung die Montanisten den apostolischen Schriften beimassen [1]). Jedenfalls haben sie stets die durch Christus und seine Apostel geschehene Offenbarung anerkannt, aber ihrer Offenbarung eine höhere Stufe zugeschrieben und dieselbe auch jener entgegengesetzt. Schon in der Bezeichnung des durch sie redenden Geistes als Parakleten ist es gesagt, und die Montanisten haben es direkt ausgesprochen, dass nun erst die von Christus verheissene Leitung in die vollkommene Warheit begonnen hat. Die ekstatische Form ihrer Prophetie ist ihnen Beweis hierfür, denn in der überwältigenden Grösse dieser Offenbarung ist sie begründet (Epiph. 48, 8).

Diese neue Prophetie soll nun auch ihrem Inhalt nach über die bisherige Offenbarung hinausgehen. Aufs Neue wird ein Bund und eine Verheissung kund getan (Epiph. 48, 13). Der Paraklet kommt mit grösseren Verheissungen (Eus. V, 16, 9, Epiph. 48, 10). Zugleich gibt er Anweisung zu einer vollkommeneren Frömmigkeit, indem er durch Einschränkung des bisher Erlaubten und Forderung grösserer Weltentsagung die ware Sittlichkeit lehrt. Eine direkte Weiterfürung und Fortbildung der Offenbarung neuen Testamentes wird hier angestrebt. In der Kirche bisher bereits vertretene und begünstigte Formen der Frömmigkeit stellt die neue Prophetie nun als allein

1) Harnack erklärt für eine der sichersten geschichtlichen Beobachtungen, dass der Montanismus als er in Kleinasien zum Kampf sich erhob, an keinen Schriftenkanon gebunden war, dass er vielmehr erst nachträglich und künstlich mit einem solchen sich abzufinden gesucht hat (S. 407). Auch mir scheint klar, dass die neue Prophetie in dieser Weise nicht hätte hervortreten können unter der anerkannten Herrschaft eines principiell abgeschlossenen neutestamentlichen Kanons. Sicher ist, dass der Montanismus die Geschlossenheit des Kanons in dem Sinn nicht gelten liess, dass in demselben ein für alle Mal die Norm des kirchlichen Leben sei. Gerade aber das Verfaren eines Themison (Eus. V, 18, 5) deutet auf eine nicht mehr naive Stellung zu jenen Schriften, sondern setzt eine gewisse Kanonicität für dieselben voraus, die nun auch Themison für sein Werk beansprucht. Hier wird bereits ein Fortschritt in der Entwicklung des Mont. statthaben.

giltige fest. Und zwar ist dies das Neue und Charakteristische, dass die neue Prophetie diese Dinge fordert (Eus. V, 18, 2 vgl. Test. de iei. 2. 10) kraft göttlicher Autorität. Nun ist nur der ein warer Christ, ein Geistesmensch, Pneumatiker, welcher dieser Offenbarung sich unterwirft, die, welche an der allgemein christlichen sich genügen lassen, sind Psychiker (Clem. Alex. Strom. IV, 13, 93). Jene, die dem Parakleten Gläubigen, werden durch sein Wirken von allen Makeln gereinigt und zur waren Frömmigkeit gefördert, diese kann er wegen ihrer ungläubigen Verwerfung nur tadeln[1]). Ja sie erscheinen gleich Unreinen gegenüber jenen die in ihrer Askese Nasiräer und Heilige Gottes sind (Orig. in Tit. IV, 696 s. o.). Doch möchte er auch an ihnen sich durch sein prophetisches Wort als den Geist, der die Kraft des Geisteslebens ist, erweisen, und nur gezwungen bleibt er ihnen fern[2]). Dagegen scheut er die Gemeinschaft der offenbaren Sünder, verlangt ihren Ausschluss und verweigert ihnen Wiederaufnahme — zu der er wol berechtigt wäre —, um den ganzen Ernst seiner Reaktion gegen die Sünde zu dokumentiren[3]). Den Trägern des Amtes in der Grosskirche aber, welche ihm keine Bürgschaft für solchen Ernst der Sittenstrenge gewären, spricht er das Recht der Absolution von Todsündern ab.

Was ist es nun, das diese Promulgation neuer göttlicher Anordnungen hervorgerufen? Prophetie ist der alten Kirche zunächst Weissagung von Zukünftigem[4]). So ist auch der Blick der neuen Prophetie auf das Weltende gerichtet gewesen, und sie hat es als unmittelbar bevorstehend vorher verkündigt[5]). Daher ist zu erwarten, die Ueberzeugung von dem nahen Weltende habe die neue Prophetie hervorgerufen, und aus die-

---

1) Eus. V, 16, 9: *ἰσθ' ὅπη δὲ καὶ κατακρίνοντος στοχαστικῶς καὶ ἀξιωπίστως αὐτοὺς* (seine Anhänger) *ἄντικρυς, ἵνα καὶ ἐλεγκτικὸν εἶναι δοκῇ, τὴν δὲ καθόλου — — ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ — πνεύματος.*

2) Maximilla beim Anonymus Eus. V, 16, 17 (Beil. I, 12).

3) Vgl. den proph. Ausspruch Tert. de pud. 21 (Beil. I, 18).

4) Justin apol. I, 31: *θεοῦ προφῆται δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσθαι.* Vgl. auch Engelh. a. a. O. S. 230.

5) Maximillas Wort Epiph. 48, 2 (Beil. I, 13).

ser Ueberzeugung heraus haben sich dann alle die Forderungen der neuen Prophetie gestaltet.

Unzweifelhaft erklärt sich die neue Prophetie mit allen ihren Forderungen und Ordnungen vortrefflich von der einmal gewonnenen Ueberzeugung aus, dass das Ende herangekommen sei. So das neue Prophetentum selbst mit seiner Verkündigung dieses Weltendes, verbunden mit dem Widerspruch gegen einen abgeschlossenen Kanon, welcher eine längere Entwicklung der Kirche bis zur Wiederkunft Christi zur Voraussetzung hat. Ferner alle die gegen das Einleben in der Welt gerichteten Bestimmungen des Parakleten: Die Zeit der Ehe ist vorüber, denn das Menschengeschlecht soll nicht mehr wachsen; durch die Selbstkasteiung des Fastens löst man sich von der Welt und härtet sich ab gegen die Verfolgung; dem Leben in der Welt naht das Ende, daher ist Flucht in der Verfolgung nicht mehr am Platz; das Gebiet des Erlaubten ist einzuschränken, denn es ist keine Zeit mehr zu Compromissen mit der untergehenden Welt; Sünder sind in der Gemeinde nicht zu dulden, denn sie muss rein sein, um als Braut den Bräutigam zu empfangen. — Der Montanismus wollte das Leben des Christen in der Welt von der Erwartung des Weltendes bestimmt wissen. Noch war zwar die Erwartung des nahen Endes der Welt allgemeiner Glaube der Kirche (s. o.), aber sie begann als Motiv für die Gestaltung des christlichen Lebens zurückzutreten. Das Bestreben des Montanismus ist daher darauf gerichtet, die Consequenzen dieser Erwartung zu ziehen. Sie soll massgebend bleiben und noch mehr werden für das Christenleben und Weltförmigkeit verhindern[1]). Dennoch wie die Form seiner Prophetie eine aus der Weltanschauung der Kirche des 2. Jarhunderts erwachsene ist, so hat der Montanismus auch die Definition des waren Christentums nicht einfach von dem Gesichtspunkte des nahen Weltendes aus gewonnen. Vielmehr hat er sich durchgängig an bereits bestehende Formen der Frömmigkeit angeschlossen, indem er ein asketisches sittliches Ideal acceptirte, daher ihm denn auch das Wesen des Christentums durch Eingehen in dauernde irdische Verhältnisse gefärdet er-

1) So auch Ritschl S. 519, bes. aber vgl. Harnack, Mönchthum S. 12 f.

scheinen musste. Erblickte die kath. Kirche die Gabe Christi vor Allem in der Erweiterung und Vertiefung des Gesetzes und Verkündigung des Lones des Frommen (Engelh. s. 86 ff), und zeigte doch die Erfarung einen Mangel an in der Kirche verwirklichter Gerechtigkeit, so verschärfte der Montanismus die Vorschriften für das Christenleben durch neue Offenbarungen, für die er daher Gehorsam forderte, und erklärte für Psychiker die ihn Verweigernden; dies unter entsprechender Mehrung der Verheissungen bei zugleich völligerer Befähigung zur Erfüllung des Geforderten. Die Anschauungen der heidenchristlichen Kirche des 2. Jarhunderts sind also der Boden, aus welchem der Montanismus erwächst. Ebionitischen Ursprungs ist er nicht[1]). Weder sein ekstatisches Prophetentum (s. o.), noch seine asketischen Vorschriften stammen aus dem Judentum (gegen Schwegler S. 94—136). Wo bei Ebioniten und Essäern sich Aenliches findet, ist es aus ausserjüdischen Einflüssen hervorgegangen.

Der eigentümliche Charakter des kleinasiatischen Montanismus aber gegenüber der katholischen Kirche erklärt sich daraus, dass derselbe von einer geschichtlichen Entwicklung der Kirche nichts wissen will, sondern das Ende unmittelbar bevorstehend erwartet. Die neue Prophetie repräsentirt die ἔσχατα χαρίσματα. Wenn Tertullian de ieiun. 12 gerade die Askese als Zweck der neuen Prophetie und wiederum als Zweck dieser Askese, unter ausdrücklicher Abweisung aller andern Gründe, die Bereitung für die letzte Verfolgung hinstellt, so spricht er hier unzweideutig aus, unter welchem Gesichtspunkt der neuen Prophetie, der er zugestimmt, die Forderungen ihrer Disciplin sich ergaben. Nun durfte nicht mehr ein halbes Christentum genügen, da die Erscheinung des Herrn bevorstand. Nun musste das auf Enthebung von den Schranken der Welt gerichtete Ideal als das allein berechtigte erscheinen, da die Welt bald selbst zu vergehen hatte und es galt nicht mit ihr zu vergehen, da zuvor noch einmal in der Erscheinung des Antichristen das ganze widergöttliche Wesen der Welt offenbar werden sollte, und vor demselben nur wer rücksichtslos auf alles verzichtete

1) Dass der Ebionitismus kein bedeutsamer Faktor in der christlichen Kirche des 2. Jarhunderts ist, bemerkt auch Overbeck, Sybels hist. Ztschr. Bd. 44 S. 499 ff.; ebenso Weingarten ib. Bd. 45 S. 451.

sich bewaren konnte. War die alsbaldige Wiederkunft Christi zu erwarten, so bedurfte es der Prophetie, um sie kund zu tun und die Kirche für sie zu bereiten. Eine im neutestamentlichen Kanon abgeschlossen vorliegende Offenbarung war schon darum nicht denkbar, weil eine solche auf eine geschichtliche Entwicklung der Kirche berechnet ist, diese aber vielmehr ihrer sofortigen Vollendung zu gewärtigen hatte. Mit dieser Opposition gegen den Kanon verband sich notwendig auch die gegen den Episkopat. Denn im Episkopat erlangte die Kirche die Gestalt eines in der Welt fest gegliederten Organismus. Daher schon in Asien der Widerspruch der neuen Propheten gegen das kirchliche Amt (vgl. auch Hier. ad Marc. 41). So hebt auch zu Rom Gajus die Autorität des auf den Gräbern des Paulus und Petrus gründenden Stules des römischen Bischofs hervor, wärend ihm Proklus die Würde der durch prophetische Notabilitäten ausgezeichneten Kirche Kleinasiens gegenüber stellt. Daher hat Ritschl mit Nachdruck geltend gemacht, die vom Montanismus bezeichnete Krisis der sittlichen Weltanschauung spitze sich zu einer Krisis der Verfassung der katholischen Kirche zu, und nur an dieser Bedingung hänge die specifische Stellung, welche die montanistische Partei der Kirche gegenüber einnahm (520). Mir scheint der Conflikt mit dem Episkopat nur eine Seite in der Opposition des Montanismus gegen ein Einleben in der Welt. Der Bruch mit der Kirche ist soviel ersichtlich wie nicht im Occident so auch nicht im Orient durch denselben erfolgt. Und wenn der Montanismus für seine „ekstatischen Personen nicht blos die Gewalt der sittlichen Gesetzgebung, sondern auch die der disciplinarischen Exekutive in Anspruch nahm“ (Ritschl 521), so geschah auch dies nur im Interesse der sittlichen Reformation. Nicht die Personen, welche der Kirche eine dauernde Einrichtung in der Welt zu geben suchten, waren taugliche Wächter der Heiligkeit der Gemeinde, sondern die, welchen die Bereitung der Kirche auf das baldige Ende oblag. So konnte auch die neue Prophetie eine Regelung des Glaubens und Lebens der Kirche durch eine von den Bischöfen bewarte Tradition nur ablehnen[1]). Im ab-

1) Vgl. hierfür Tert. de virg. vel. 1: Sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit. — Haeresis non tam novitas, quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit hoc

geschlossenen Kanon, in der Tradition und ihrer Bewarung durch den Episkopat — der im Abendland namentlich sich richterliche Gewalt zusprach — prägte sich die Consolidirung der Kirche in der Welt aus, und daher vollzog sich diese Entwicklung im Gegensatz zum Montanismus. Man wird nicht irre gehen, wenn man gerade dadurch, dass so die Kirche festen Fuss in der Welt zu fassen begann, den Montanismus hervorgerufen sieht. Indem er dagegen ankämpft, ist er Reaktion und vertritt insofern die bisherige Form des Christentums. Insoweit ist er der legitime Repräsentant desselben, illegitim aber sofern er unter veränderten Verhältnissen die alte Weise festhalten will und den Ausgangspunkt einer Entwicklung allein für berechtigt behauptet. Durch das Streben jenen Standpunkt gewaltsam festzuhalten wird er gesetzlich. Die Erwartung baldiger Parusie verwandelt sich ihm in Verkündigung ihrer gewissen Nähe, die Enthaltung von mancherlei Dingen der Welt macht er zum Gebot, die Constituirung der Kirche zu einem fester geordneten Organismus perhorrescirt er. In einer spätern Entwicklung scheint er schon im Orient den Kanon anerkannt, nur ihn durch einen zweiten Teil bereichert zu haben. So besass er auch bald eine eigene Organisation, die aber in Pepuza, wo Christi Wiederkunft erwartet wurde, ihren Mittelpunkt hatte. Bei seiner Verneinung eines noch längeren Weltbestandes konnte der Montanismus sich hier ebenso wie in Afrika auch nicht in der Weise des späteren Mönchtums damit beruhigen, sein Christentum neben der Weltkirche zu pflegen. Jene Unterscheidung eines doppelten Christentums lässt der Montanismus insofern nicht gelten, dass er seine Vorschriften von allen befolgt wissen will. Darin liegt auch sein Recht schon gegenüber der Kirche seiner Zeit, wenn er von keinem Unterschied in Bezug auf die Anforderungen waren Christentums zwischen Klerus und Laien wissen will. Nur dass er freilich auch hier wieder den gemeinsamen Boden, aus dem auch diese Scheidung hervorgegangen, erkennen lässt, wenn er dann doch

---

erit haeresis etiam vetus consuetudo. — lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scil. et proficiente usque in finem gratia Dei. — (Paracletus) solus antecessor, quia solus post Christum.

zwischen Pneumatikern und Psychikern unterscheidet. Vom späteren Mönchtum unterschied sich der Montanismus dadurch wesentlich, dass für ihn die nächst bevorstehende Parusie treibendes Motiv war, wärend das Mönchtum bei Anerkennung eines dauernden Weltbestandes Gemeinschaft mit dem transcendenten Gott durch Unterdrückung der Bedingungen seiner irdischen Existenz anstrebte[1]).

Auf den Boden der heidenchristlichen Kirche des 2. Jarhunderts stehend und in der Weise seiner Form prophetischer Verkündigung wie in den einzelnen Forderungen seiner Disciplin von ihm beeinflusst, charakterisirt sich demnach doch der kleinasiatische Montanismus als ein Bestreben, das ganze Leben der Kirche gemäss der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi zu gestalten, das Wesen des waren Christentums unter diesem Gesichtspunkt zu definiren und allem dem entgegenzutreten, wodurch die kirchlichen Verhältnisse eine dauerndere Gestalt zum Zweck des Eingehens in eine längere geschichtliche Entwicklung erhalten sollten. Bei Tertullian dagegen und wol auch schon bei dem spätern kleinasiatischen Montanismus hat diese Erwartung der Parusie nicht mehr in gleichem Grade unmittelbar massgebende Bedeutung.

---

1) Vgl. Harnack, Mönchth. S. 13, nur dass dieser den Montanismus ausschliesslicher an der Aussicht auf die bevorstehende Offenbarung des Reiches Christi orientirt sein lässt.

Thesen.

1. Die Verwerfung des Montanismus durch die Kirche ist kein Zeichen von deren Weltförmigkeit.
2. Es ist nicht richtig, dass die Kirche seit Mitte des 2. Jarhunderts die charismatischen Gaben zu unterdrücken gesucht habe.
3. Schon vor Trajan ist der heidnische Stat in gesetzlicher Weise gegen die Christen vorgegangen.
4. Augustin hat mit Recht die Tugenden der Heiden glänzende Laster genannt.
5. Augustins Einfluss ist im Mittelalter massgebend gewesen.
6. Die reformirte Kirche zeigt grössere Verwandtschaft mit der römischen als die lutherische.
7. Die Lehre vom Millennium ist schriftgemäss.
8. Der heilsgeschichtliche Beruf des Volkes Israel ist noch nicht abgeschlossen.
9. Der Verfasser der sog. Wirabschnitte ist der der ganzen Apostelgeschichte.
10. Alle Reden der Apostelgeschichte bilden ein abgeschlossenes Ganze.
11. Die Handauflegung hat keine exhibitive Bedeutung.
12. Unter der Konsistorial-Verfassung leidet die lutherische Kirche.

Ergänzungen und Berichtigungen.

S. 11 Z. 21 l. Geist st. Christ.
S. 28 zu A. 2. Zu beachten ist allerdings die Berürung der Quelle des Hieronymus mit der des Didymus (s. S. 49) und dieser mit dem Anonymus (s. S. 27 A. 2.)
S. 31 Z. 5 l. die st. : Die.
S. 43 Z. 9 v. u. l. Posteriorität st. Priorität.
S. 45 Z. 6 v. u. l. tunc st. tum.
S. 48 Z. 10 l. objectiv urteilend sich st. sich objectiv urteilend.
S. 54 Z. 10. 20. 22 l. ep. st. cp.
S. 55 Z. 21 l. Theod. st. Teod. Z. 22. ist zu ergänzen: Cod. Just. lib. I, tit. V. cp. 18—21, bes. cp. 20.
S. 56 Z. 1 l. Μοντανοῦ st. Μοντάνου.
S. 64 Z. 9 l. sie st. er.
S. 67 Z. 19. l. , Montan st. Montan,.
S. 75 Z. 5. 6 l. ep. st. cp.
S. 82, 93, 99, 105, 108. l. a, b, c. d, e, st. A, B, C, D, E.
S. 84 Z. 4 v. u. l. 640. Dies st. 640: „Dies.
S. 85 Z. 21 l. erwarte st. warte.
S. 94 Z. 25 l. Durch eine gewisse Haltung st. in gewisser Form.
S. 108 Z. 9 l. Bussdisciplin st. Busdisciplin.
S. 122 Z. 2 v. u. l. ad. st. at.

Kommata sind u. a. zu ergänzen S. 12 Z. 13, 13 Z. 9, 51 Z. 14. 19, 82 Z. 9 v. u., 98 Z. 6, 102 Z. 17; zu tilgen S. 49 Z. 8, 50 Z. 13 u. a.

[5]

Zur

Geschichte des Begriffes der Kirche.

Geschichtlich dogmatische Studien.

Mit Genehmigung

der

Hochwürdigen theologischen Facultät der Kaiserlichen Universität zu Dorpat

behufs Erlangung des Grades eines

Magisters der Theologie

zur öffentlichen Verteidigung bestimmt

von

Reinhold Seeberg.

E
MVSEO
CVRON.

11011.

Dorpat.
Druck von H. Laakmann's Buch- und Steindruckerei
1884.

Gedruckt auf Verfügung der theologischen Facultät.
Nr. 62. Dr. W. Volck, d. Z. Dekan der theol. Facultät.

Vorbemerkung.

Zur Erklärung der vielleicht fragmentarisch erscheinenden Anlage der vorliegenden Abhandlung erlaube ich mir die Bemerkung, dass dieselbe ein Abdruck der ersten Kapitel eines demnächst bei Deichert in Erlangen erscheinenden Buches ist. Besonders hinsichtlich der principiellen Beurteilung typischer geschichtlicher Erscheinungen sei der Leser daher auf die späteren Kapitel jenes die Geschichte des Kirchenbegriffes bis auf die Gegenwart fortführenden Werkes verwiesen.

Endlich mögen hier einige Correcturen bemerkter Druckfehler ihren Platz finden: S. 2, Z. 20: lies zur für znr. S. 8, Z. 23: Sie für Es. S. 11, Z. 5: Massstab für Maasstab. S. 23, Z. 26: entgegengesetzten für entgegegesetzten. S. 32, Z. 28: ἱερωσύνης für ἱερωσίνης. S. 43, Z. 9: katholischen für katholischeu. S. 48, Z. 27 ist nach dem Wort bald einzuschalten: dem Gegensatz. S. 57, Z. 34 lies Tatsache für Thatsache. S. 75 ist das an zu Anfang der Zeile 20 an den Anfang der folgenden Zeile zu rücken.

Dorpat, September 1884

Der Verfasser.

§ 1. Einleitung. Das Problem.

Die göttlichen und menschlichen Potenzen, deren begriffliche Erfassung Aufgabe der Dogmatik ist, gelangen im Begriff der Kirche zur Synthese. Denn die Kirche ist das Gemeinwesen des Heils, sie ist die geschichtliche Menschheit Gottes. Es gibt daher ausser ihr kein Heil, aber sie ist doch wiederum ein irdisch menschliches, historischer und fehlsamer Entwicklung unterstelltes Gemeinwesen. Es ist nicht wunderbar, dass eine verschiedene Auffassung des Christentums sich auch in einem verschiedenen Begriff von der Kirche kundgibt. Ob der göttliche oder der menschliche Faktor, ob anstaltlich Organisirtes oder frei Gemeinschaftliches, ob Inneres oder Äusseres vorwiegen solle bei Bestimmung dieses Begriffes — das ist von jeher, gewönlich durch konkrete Verhältnisse veranlasst, Gegenstand der Discussion gewesen.

Die Gegensätze, um die es sich dabei handelt, haben unsere Alten wol in den Formeln der ecclesia visibilis und invisibilis auszuprägen getrachtet. Und bis in die neueste Zeit ist Recht wie Bedeutung dieser Gegenüberstellung Gegenstand lebhaftester Controverse gewesen, one dass behauptet werden könnte, dass man dabei zu einem endgiltigen Resultat gekommen sei. Nicht nur ein Bellarmin, sondern auch Möhler und Döllinger haben in unseren Tagen das Wesen des Protestantismus gradezu darin gesehen, dass er die unsichtbare Kirche der sichtbaren voranstelle, nicht one die logische wie sachliche Berechtigung dieses Verfarens scharf zu beanstanden. Das Recht jener Unterscheidung andrerseits zu erweisen ist eine der Hauptaufgaben, die sich die ältere protestantische, lutherische wie reformirte, Polemik stellte. Man wird kaum einen annehmbaren Grund bei den modernen Vertretern der in Rede stehenden Unterscheidung entdecken, der sich nicht, oft schärfer präcisiert und vollständiger ausgefürt, in den Rüstkammern des dogmatischen Scharfsinns unserer Alten fände. Nicht nur von Seiten der Unionstheologen ist neuerdings die Notwendig-

keit des Begriffes der unsichtbaren Kirche häufig hervorgehoben worden, sondern auch auf der äussersten Linken des liberalen theologischen Lagers pflegt man ihn als ein wertvolles Stück des reformatorischen Gedankenkreises zu preisen, obschon man für „unsichtbare Kirche“ dann gewönlich den dermalen beliebteren Ausdruck „Reich Gottes“ anwendet. Aber auch Männer des confessionellen Luthertums haben in jenem Begriff einen notwendigen Bestandteil der Dogmatik der Reformatoren sehen zu sollen geglaubt Andrerseits ist freilich — gerade von seiten der bedeutendsten Vertreter der positiv lutherischen Dogmatik — der Widerspruch gegen die „unsichtbare Kirche“ ein immer schärferer geworden, und zwar nicht bloss auf Grund eines einseitig ausgeprägten Amts- und Kirchenbegriffes, sondern in treuem Anschluss an die Lehre unserer Reformatoren und Bekenntnisschriften.

Dabei beruft man sich hüben wie drüben auf die Geschichte jener Begriffe, one dass, abgesehen von einer eingehenden Untersuchung neueren Datums [1]), auf diesem Gebiet viel geschehen wäre. Die Aufgabe, welche sich die folgende Untersuchung stellt, ist die geschichtliche Entwicklung der Begriffe der ecclesia visibilis und invisibilis zur Darstellung zu bringen. Der Standpunkt wie das Resultat der Arbeit von Krauss berechtigen mich dabei zu der Hoffnung auch nach jener Darstellung mit meinen Forschungen nichts Unnützes getan zu haben.

Der Ausdruck ecclesia invisibilis findet sich zuerst bei Luther und dann erst bei Zwingli. Die Tradition, die sich in den bezüglichen Arbeiten und Handbüchern immer noch erhält, als ob Zwingli der erste sei, der von ecclesia invisibilis rede, ist falsch. Schon 1521 findet man diese Bezeichnung bei Luther [2]), wärend bei Zwingli vor 1523 nichts Änliches wird nachgewiesen werden können [3]).

Zwingli sowol als Luther sind in dem Kirchenbegriff bei ihrem Auftreten abhängig von dem, was Hus' Tractatus de ecclesia gebracht hatte. Es ist ein Verdienst Ritschl's, auf jene Quelle für die Untersuchung des Begriffes der unsichtbaren Kirche hinge-

---

1) A. Krauss, das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876. S. 3—120.

2) Opp. Lat. Erl. tom. V, pag. 295 (Responsio ad libr. Ambrosii Catharini).

3) WW. ed. Schuler u. Schulthess (Zürich 1828 ff.) Bd. I, S. 201 (in Uslegung und gründ der Schlussrede.)

wiesen zu haben[1]). Nun aber haben die neuesten Forschungen über Hus eine geradezu überraschende Abhängigkeit seiner theologischen Arbeiten von dem grössten der Vorreformatoren, von Wiclif, erwiesen[2]). Dann aber liegt die Frage nah, ob nicht Änliches bei den übrigen sogenannten Vorrreformatoren vorhanden. Wir sind aber auch um ein Bild des allgemeinen dogmenhistorischen Zusammenhanges unserer Lehre zu gewinnen noch weiter zurückgewiesen. Die Lehre des Mannes, in dessen Denken sich der Abschluss der dogmengeschichtlichen Entwicklung der alten Kirche vollzogen hat, und die ihre anregende und erregende Kraft durch alle grossen Zeitalter der Kirche bewärt hat, wird notwendig unser Ausgangspunkt sein. Wir müssen mit Augustins Ekklesiologie, soweit sie hier von Belang ist, beginnen. Nur in aller Kürze und zur Vorbereitung wird in den folgenden Paragraphen ein Blick auf die bezüglichen Vorstellungen der älteren Väter geworfen.

Es könnte scheinen, als ob wir zunächst die biblische Lehre vorfüren sollten; allein dieselbe beansprucht ein specifisch anderes Interesse und eine andere Auctorität, als dass wir in dem dogmengeschichtlichen Zusammenhang ihr eine Stelle gewären dürften. Erst dann, wenn wir uns über den historischen Gang eines Dogmas orientirt haben, wird es zur Gewinnung der Direktiven für die materiale Kritik jenes Ganges, wie für die eigene systematische Darlegung, am Platz sein, eingehend der Schriftlehre nachzugehen. Es genüge hier anzudeuten, dass das Problem im Kirchenbegriff durch die Aussagen der Schrift selbst aufgestellt wird.

Das geschieht schon im alten Testament. Was die Volksgemeinde Israels bis auf Jesum ist, entspricht der Gemeinde Jesu Christi in der Zeit von Christi Auffart bis zu seiner Wiederkunft. Sie ist das Gemeinwesen, in welchem und durch welches Gott in der Welt gegenwärtig ist. Moses hat dieses Wesen Israels bestimmt, wenn er scheidend ihm zuruft: Heil dir Israel! Wer ist dir gleich? ein Volk, das an Jahveh Heil hat! (Deut. 33, 29). Darum ist Israel der קהל יהוה (Num. 16, 3; 20, 4). Es ist das sichtbare Israel, das schliesslich des Heiles teilhaft wird, möge auch Strafe wie bis zur Vernichtung von den Propheten gedroht werden (z. B. Jes. 41, 8; 6, 10 ff). Und dennoch unterscheidet der Prophet das

1) In seiner Abhandlung „Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche" in den Stud. u. Krit. 1859, S. 189 ff.

2) Ich verweise ausser auf Lechler's berümtes Buch über Wiclif, auf Loserth, Hus und Wiclif (Prag u. Leipzig 1884).

Volk, welches Jahveh's Knecht hört und der Gerechtigkeit nachstrebt, genau von dem empirisch sichtbaren Volkstum (Jes. 50, 10; 51, 1). Nur die ברי לבב bilden das ישראל אלהים im Gegensatz zu allen denen, die gott- und sinnlos dahinleben (Ps. 73, 1; vgl. Rom. 9, 6; Joh. 1, 48). Das, was es um das Wesen Israels ist, kommt also nur in denen, die reines Herzens sind, zur Verwirklichung, wärend in dem Begriff Israel auch alle die, welche durch äussere Zugehörigkeit Israeliten sind, beschlossen sind. Es ist ein Verschiedenes um das Wesen der Volksgemeinschaft, in der Jahveh sein Wirken hat, und um die empirische Erscheinung desselben. Was Moses dort vom ganzen sichtbaren Volk Israel gesagt, kommt im Psalmwort nur für einen Teil desselben in Anwendung. Und nur an einem Rest Israels verwirklicht sich das Heil, das dort Israel als solchem zukommt (Jes. 10, 20). Und nur von diesem Rest gilt, dass er heilig sein werde (Jes. 4, 3 vgl. Ps. 16, 2), wärend doch das ganze sichtbare Israel das heilige Volk Gottes heisst (Deut. 14, 2. 21; 26, 19, vgl. Dan. 8, 24), aber freilich nicht, one dass betont würde, dass dieses durch die Aussonderung Gottes bedingte Prädikat durch des Volkes Tun zur subjektiven Wirklichkeit werden solle (Lev. 20, 26; 11, 45). Also, wol ist die sichtbare Volksgemeinde Israels das Gemeinwesen des Heils, aber dessen empirische Erscheinung deckt sich nicht mit seinem Wesen. Das was sein Wesen ist, kann unter den Gesichtspunkt der Aufgabe fallen. Wirklich ist es nur in wenigen Frommen. Die objektive Gottestat der Erwälung und Besonderung genügt nicht zur Darstellung jenes Wesens, sondern es muss mit jenem Geschehen ein entsprechendes Menschentun sich verbinden. Wol sah der Prophet Elias damals das empirische Israel, aber nicht das rechte Israel. Denn gerade das ist seine Klage, dass בני ישראל die göttlichen Grundlagen ihres Bestandes, soviel an ihnen lag, zu verneinen trachteten (1 Reg. 19, 10. 14). Und die Versicherung Jahveh's, dass siebentausend solcher, die mit ihrem subjektiven Tun den Festsetzungen Gottes nicht widersprochen haben, also rechter Israeliten in jenem gottlosen Gemeinwesen vorhanden seien, kann von dem Propheten nur durch einen Akt des Glaubens angenommen werden (1 Reg. 19, 18).

Dadurch, dass das menschlich freie Tun dem Gotteswillen innerhalb der Gemeinschaft des Heils nicht entspricht, ist ein Problem gesetzt für die begriffliche Bestimmung jenes Gemeinwesens.

Nicht anders steht es, wenn wir auf die neutestamentliche Gemeinde, die als Gemeinde Jesu Christi dem alttestamentlichen קהל יהוה entgegensteht (Matth. 16, 18), blicken.

Als die Menge der Gläubigen, als die Jünger und die Heiligen werden die Glieder der ersten Gemeinde bezeichnet (Act. 4, 32; 9, 26. 13). Und dennoch kann es von Gliedern derselben heissen, dass Satan ihr Herz erfüllt habe (Act. 5, 3). Es liegt auf der Hand, dass Ananias und Sapphira nicht zur Erscheinung brachten, was das Wesen der christlichen Gemeinschaft war, wie dass sie dennoch Glieder derselben waren. Das Bewusstsein hievon bringt die grosse Furcht, die ob des Strafgerichts über die Gemeindeglieder kommt, zum Ausdruck. Es ist dasselbe, wenn Paulus Leser seiner Briefe, denen er schwere Vorwürfe zu machen hat, dennoch insgesamt als ἅγιοι und ἡγιασμένοι bezeichnet (1 Cor. 1, 2; 2 Cor. 1, 1 cf. Rom. 1, 7; 16, 15). An das, was der Gemeinde Wesen ist, denkt er, wenn er von κλητοὶ ἅγιοι redet (1 Cor. 1, 2), aber nicht anders ist dieses Wesen real, als so, dass sich viele der Gemeinde beimischen, die zwar κλητοί aber nicht ἐκλεκτοί sind (vgl. Matth. 22, 14; 20, 16). Das was die Gemeinde wesentlich ist, will der Apostel ausdrücken, wenn er in gewaltiger Bildrede ihr Verhältnis zum Herrn in Analogie mit der innigsten irdischen Gemeinschaft oder Beziehung stellt. Es ist ihr Wesen sich zu dem Herrn zu verhalten wie der Leib zum Haupt (Eph. 1, 23; 4, 16. Col. 1, 18. 24; 2, 19), wie das Weib zum Mann (Eph. 5, 23 f. 32 f.), wie das Gebäude zum Eckstein (Eph. 2, 19—22 cf. 1 Petr. 2, 5) wie das zu erfüllende Objekt zu der Füllung (Eph. 1, 23). Aber nicht ist dabei die Meinung, als ob dieses Verhältnis gleichmässig in allen denen, die sich zur Kirche zälen, verwirklicht wird. Das ist es um ihr Wesen; sofern sie aber durch ihre Erscheinung in die Welt verflochten ist, haftet ihr viel Unvollkommenes und sittlich Verwerfliches an. Indem der Apostel an diese ihre Erscheinung denkt, vergleicht er sie einem grossen Hause, in dem es nicht blos goldene und silberne, sondern auch hölzerne und tönerne Gefässe, Gefässe zu Ehre und zu Unehre gibt (2 Tim. 2, 20). Und wenn er dabei betont, dass es bei Jedem stehe ein Gefäss zur Ehre zu werden, geheiligt, nützlich dem Herrn und geschickt zu jedem guten Werk (v. 21), so zeigt sich, wie sehr er das Wesen der Kirche in ein gegenseitiges, das freie sittliche Tun des Menschen in sich befassendes Verhältnis setzt. Es besteht ein Unterschied zwischen denen, die in der Kirche sind, ein Unterschied, der seinen Grund nicht in einem von Gott her seienden verschiedenen Grundverhältnis, aber auch nicht bloss in dem verschiedenen sittlichen Wert ihrer Glieder hat, sondern der sich in dem verschiedenen Verhalten, das der Mensch zu dem göttlichen Verhältnis einnimmt, zeigt.

Auch der Herr selbst hat von der irdischen Wirklichkeit seines Reiches, wie sie denn in der Kirche vorliegt, nicht anders geredet. Von einem Ackerfeld, auf welchem ζιζάνια unter dem σῖτος wachsen und wachsen bleiben sollen (Matth. 13, 24–30), von einem Fischnetz, das gute und faule Fische enthält, sagt er (Matth. 13, 47–50). Aber dennoch hat er, sich selber als den rechten Weinstock hinstellend, nicht etwa von schlechten Reben, die an ihm hängen, gesprochen, sondern vielmehr es durch das sittliche Verhalten der Jünger, ihr Bleiben in ihm (Joh. 15, 4), wie ihr Fruchtbringen (v. 2. 5) bedingt sein lassen, ob sie überhaupt an ihm bleiben (v. 6). Freilich jenes Verhalten zu ihm besteht nicht anders als auf Grund einer Tat seinerseits (v. 3 und 4), aber die faktische Jüngerschaft Jesu ist nur vorhanden auf Grund eines gegenseitigen Verhaltens. Die verdorrten Reben gehören nicht zum Weinstock, aber ebensowenig gehört das Unkraut zum Weizenfeld. Und dennoch bestehen beide Betrachtungsweisen neben einander, die eine geht auf das Wesen, die andere auf die vorhandene Erscheinung. Der sichtbare Umfang und die warnehmbare Erscheinung der Kirche decken sich nicht mit ihrem Wesen, das nur in ihren rechten Gliedern real wird. Hierin liegt das Problem und die Schwierigkeit des Kirchenbegriffes. Indem man das Wort Kirche ausspricht, bezeichnet man nicht einen sofort in sich identischen, sondern einen innerlich differenzirten Begriff. Kirche ist die Gesamtheit derer, welche in irgend einer Gemeinschaft mit dem sichtbaren Gemeinwesen der Christenheit auf Erden leben und Kirche wiederum ist nur die Menschheit Gottes, die rechten Reben an Christo dem Weinstock. Und doch giebt es nur Eine Kirche. Wie verhalten sich da die beiden Seiten des Begriffes? Es ist hier nicht der Ort zuzusehen, ob und wie die Schrift dieser Schwierigkeit entgeht. Die Aufgabe, welche ich mir gestellt, ist eine historische.

Ob die äussere Zugehörigkeit zur Kirche, als dem empirischen Kirchentum, in jener ersten Zeit für genügend zum Heil galt, oder ob auch dort irgend eine in der Linie der biblischen Aussagen sich fortbewegende Differenzirung des Begriffes nachweisbar ist — das ist die Frage.

Erstes Kapitel.

Die Unterscheidung des Wesens und der Erscheinung der Kirche in der alten Kirche.

§ 2. Der Hirt des Hermas.

Ich erlaube mir im voraus die Überzeugung auszusprechen, dass die gewönliche Darstellung des Kirchenbegriffs der Väter einseitig sich von dem Ziel der Erklärung des Romanismus leiten lässt und daher über der Aufzälung der katholisirenden Züge desselben anders lautende Stellen überhört. Es soll damit an der Tatsache nicht gerüttelt werden, dass die alte Kirche gegenüber der Willkürlichkeit häretischer Gnosis wie gegenüber den sie immer wieder bedrohenden separatistischen Tendenzen veranlasst gewesen ist, die äussere Einheit und daher den anstaltlichen Charakter der katholischen Kirche stark zu betonen. Dass man die Einheit der Kirche durch die Bischöfe gewart glauben konnte, begründet sich durch die hohe Auctorität, die dem Leiter der Gemeinde beigelegt wurde, und man kann starke Äusserungen nach der Seite hin, schon für die älteste Zeit nachweisen. Aber wie diese Seite der Lehrbildung sich aus der historischen Zeitlage erklärt, so fordert letztere auch wiederum eine tiefere reinere Auffassung von dem Wesen der Kirche als der spätere Katholicismus sie bieten konnte.

Der älteste Zeuge, der für unseren Zweck von Bedeutung erscheint, ist Hermas. In hervorragender Weise dreht sich sein Denken um den Begriff der Kirche. Was es um das Verhältnis der Kirche nach ihrem Seinsollen wie ihrem empirischen Sein ist, das fürt er in küner, oft nicht concinner, in Selbstwiderspruch ausmündender Rede aus[1]). Hermas ist der erste, der das Problem des Verhältnisses der wesentlichen und empirischen Kirche, durch praktische Bedenken gedrängt, in das Auge fasst. Die Schwierigkeit desselben geht aus der Art seiner Lösung hervor.

---

1) Vgl. Zahn, der Hirt des Hermas (Gotha 1868) S. 139.

Sein Gedankengang tritt uns am einfachsten und klarsten in dem achten Gleichnis entgegen. Unter einem mächtigen Weidenbaum hat sich eine grosse Menschenmenge versammelt, ein Engel bricht Zweige vom Baum und gibt jedem der Anwesenden einen derselben[1]). Nach einiger Zeit fordert der Engel die Zweige wieder ab, und nun ergibt es sich, dass sie sich bei den einen grün erhalten haben, bei anderen gar ausgeschlagen sind und Frucht gebracht haben, wärend andere nur noch vertrocknete oder entstellte Zweige aufzuweisen haben, was in mannigfacher Abstufung geschildert wird. Die erste Gruppe kommt in den Turm, wärend die übrigen der Pflege des Hirten übergeben werden. Diejenigen unter denselben, die sich bessern, werden nun ebenfalls des Aufenthaltes im Turm teilhaft[2]). Es folgt die Erklärung des Gleichnisses. Der Baum ist der *νόμος θεοῦ . . . . ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον, ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς*[3]). Das Volk unter demselben sind *οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν*, wärend die in den Turm Versetzten diejenigen sind, welche jenen *νόμος* bewart und das in ihrem Leben bewärt haben. Die Gemeinde hat also den Grund ihrer Existenz in der Verkündigung des Zeugnisses von Christo. Wer dieses aufgenommen hat, gehört zur Gemeinde. Aber diese ist je nach dem sittlichen Verhalten gegen jene Verkündigung eine doppelte. Es ist jene Menge der Berufenen; aber von dieser werden diejenigen, welche sich sittlich bewären, unterschieden. So ergibt sich ganz klar eine „Doppelheit des Begriffes der Kirche“[4]). Dieses Resultat wird durch die übrigen Betrachtungen, welche Hermas über die christliche Gemeinde anstellt, bestätigt. In der vis. III heisst es von dem die Kirche darstellenden Turm, er sei auf Wassern erbaut, *ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται. τεθεμελίωται δὲ ὁ πύργος τῷ ῥήματι παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος*[5]). Mag man die letzten Worte nun auf „die Predigt vom Sone Gottes“[6]), oder die Vermittlung der göttlichen Schöpfung[7]) beziehen, immer ruht die Gemeinde auf „objektiven göttlichen Grundlagen“[8]). Ihre Gründung wie

1) Vgl. Sim. V, 1, 1—3. ed. Gebhardt-Harnack, pag. 173 sq.
2) c. 1, 5 — 12 fin. 3) c. 3, 2, pag. 178.
4) Zahn, a. a. O. S. 190. 5) vis. III, c. 3, 5, pag. 36.
6) Zahn, S. 196. 7) Vgl. Harnack z. d. St.
8) J. Köstlin in seinen Abhandlungen „die kath. Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Ausbildung“ in der „deutschen Ztschr. f. christl. Wiss. u. christl. Leben“, Jarg. 1855, S. 276.

Befestigung war Jesu Lebensaufgabe nach dem schwierigen fünften Gleichnis[1]).

Diesen Gedanken drückt noch näher Sim. IX (c. 4, 2) aus, wo Fels und Tür, die aber Christus sind (c. 14, 5), den ganzen Turm tragen, wärend das θεμέλιον von der ersten Generation der Frommen gebildet ist, an die sich drei weitere Generationen schliessen, deren letzte die ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ sind (c. 15, 14). Christus ist also der Grund der Kirche, auf den, durch Propheten und Apostel hin, sie sich fundamentirt[2]). Auf dieser Grundlage erhebt sich nun der Bau, aber auch hier tritt jener innere Gegensatz hervor. Unter der Berürung des prüfenden Gottessones verändern viele der Steine des Baues Farbe und Art. Die, welche nicht weiss geblieben, werden hinausgetan und durch andere ersetzt (c. 6, 5). Dabei wird das Bild verschoben[3]), indem der Turm zuerst zur Bezeichnung der empirischen, Gute wie Böse umfassenden, nun aber der idealen, nur Gute enthaltenden Kirche dient. Aber grade diese Verschiebung zeigt, wie nahe es dem Bewusstsein des Hermas gelegen hat, die eine Kirche von verschiedenem Gesichtspunkt aus zu denken, one freilich diese Gedanken lehrhaft klar ausprägen zu können.

Die Kirche ist also für Hermas einmal die Gemeinschaft aller derer, welche die evangelische Verkündigung angenommen und behalten haben, sie umfasst in diesem Sinn Lebende wie Tote (Sim. IX, 16, 2—4). Die Kirche ist zum Anderen auch die Gemeinschaft aller derer, die durch Taufe und Verkündigung zum Heil berufen sind. Die Gnadenmittel bilden, in diesem wie jenem Sinn, die Grundlage ihrer Existenz. Die lebendige Lebensbewegung aber macht es unmöglich hier feste Grenzen zu ziehen; denn wer in dem Turm ist, kann wieder entfernt werden[4]), und wer hinausgestossen worden, kann wieder hineinkommen[5]).

Als ein Leib, als das Geschlecht der Gerechten wird die Kirche bezeichnet[6]). Aus ihr sollen die Gottlosen ausgestossen werden, um den einen Leib der Gereinigten zu erhalten[7]). Demgemäss besteht und soll bestehen ein Verhältnis enger Gemeinschaft unter den Frommen. Dasselbe wird gewönlich durch das Verbum κολλᾶσθαι bezeichnet. Gemeinschaft mit den Heiligen wird durch das Versetztwerden in die Kirche erlangt[8]). Immer wieder erhebt

1) Vgl. auch Zahn, S. 250. 2) Vgl. Eph. 2, 20.
3) Vgl. Zahn, S. 234. 4) Sim. VIII, 7, 5.
5) Sim. IX, 7, 2. 6) Sim. IX, 17, 5. 7) Sim. IX, 18, 3.
8) Wer in den Turm kommt: ἐν τῷ πύργῳ ἕξει τὴν κατοίκησιν μετὰ τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ (vis. III, 8, 8.)

sich dabei der Vorwurf, dass viele *μὴ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις*[1]), oder *τοῖς δικαίοις*[2]), oder *τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ* seien[3]), weil sie durch der Welt Dienst und die *διψυχία* von jener Gemeinschaft abgezogen werden und so ihre Seelen verlieren[4]) und den *δίψυχοι καὶ κενοί* sich anschliessen[5]).

Dass die Kirche communio sanctorum sei, ist also ein Gedanke, den Hermas sehr betont. Durch die Gottestat in Wort und Sakrament kommt dieselbe zu Stande, aber nicht one Betätigung ihrer Glieder in rechtem Glauben, in gegenseitiger Gemeinschaft und in guten Werken[6]). Auf ein wirkliches Sein in der Kirche kommt es an, der Name tut es nicht.[7])

Von Einer Kirche redet Hermas, aber der Begriff derselben weist eine innere Unterschiedenheit auf. Idee und Erscheinung der Kirche entsprechen sich nicht, obgleich diese Verschiedenheit durch Zucht und Vermanung mehr und mehr zu überwinden ist. Heil giebt es nur in der Kirche, nur in der Gemeinschaft mit den Heiligen, weil nur hier Christus[8]), die Verkündigung und die Taufe vorhanden sind. Dadurch ist in bedeutsamer Weise dem Kirchenbegriff eine feste Stellung im Ganzen des christlichen Glaubens angewiesen und wir können darum hier nicht die Keime der späteren Fehlentwicklung unseres Dogmas finden[9]).

Mag auch der unrichtige Begriff von der Busse, der Hermas beherrscht, seine Schatten auf seine Lehre von der Kirche werfen und der völligen Klarheit derselben hinderlich sein; jene Unterscheidung, auf die es uns ankommt, findet man unleugbar bei Hermas. Es gibt kein Heil ausser in der Kirche, denn ihr Grund und Tor ist Christus, nur in ihr kommt man zu dem Reich Gottes[10]), aber nicht jeder, der äusserlich zur Kirche gehört, ist darum wirklich Glied derselben oder hat Zugang zu dem Reich Gottes[11]).

Die eben angezogenen Stellen zeigen übrigens, wie schon Hermas dem Reichsbegriff eine blos eschatologische Bedeutung zuweist.

1) Sim. VIII, 8, 1; vis. III, 6, 2. cf. Clem. ep. I, c. 46, 2: *γεγράπται γάρ· κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.*

2) Sim. VIII, 9, 1. 3) Sim. IX, 20, 2. 4) Sim. IX, 26, 3.

5) Mand. XI, §. 13. 6) Es heisst von solchen, deren Stäbe zu zwei Drittel vertrocknet waren: *ἀπὸ δὲ θεοῦ οὐκ ἀπέστησαν ἀλλ' ἐνέμειναν τῇ πίστει, μὴ ἐργαζόμενοι τὰ ἔργα τῆς πίστεως* (Sim. VIII, 9, 1.)

7) Sim. IX 13, 2: *ἐὰν γὰρ τὸ ὄνομα μόνον λάβῃς . . . . . οὐδὲν ὠφελήσῃ.* 8) Sim. IX, 12, 3.

9) Gegen R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung (Wittenberg, 1837) Bd. I, S. 580, Anm. u. 659, Anm.

10) Sim. IX, 12, 3 cf. 4. 5. c. 29, 2. 11) Sim. IX, 13, 2; c. 15, 3; c. 20, 2. 3.

§ 3. Ignatius von Antiochien, Justin der Märtyrer.

Die Reihe der Lehrer, deren Ekklesiologie auf den römischen Kirchenbegriff hinausfüren soll, pflegt mit Ignatius eröffnet zu werden. Es ist für uns daher von besonderem Interesse seine Anschauungen von der Kirche nach unserem Maasstab zu prüfen.

Unter *ἐκκλησία* versteht Ignatius zunächst nur die Einzelgemeinde. Diese findet in dem Bischof ihre Einheit. Der Episkopat ist daher für ihn nur Gemeindeamt[1]).

Ignatius braucht, soweit unsere Kenntnis reicht, zuerst den Ausdruck *καθολικὴ ἐκκλησία*[2]). Die Meinung der unten angefürten Stelle kann unmöglich die sein, dass wo nur immer Christus sei, auch die „Verbindung der Gläubigen zu einer äusseren Einheit" gegeben sei[3]), indem der Bischof als die Angehörigkeit der Einzelgemeinde zu der Gesamtkirche vermittelnd vorgestellt werde[4]). Von all dem besagen die Worte, wie sie dastehen, nichts, abgesehen davon, dass Ignatius eben nie die Bedeutung des Bischofs sich über den Kreis seiner Gemeinde hinaus erstrecken lässt[5]). Die Stelle

---

1) Vgl. Zahn, Ignatius v. Antioch. (Gotha 1873) S. 306 ff.

2) ad Smyrn. c. 8, 2 (ed. Zahn, pag. 90): *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* 3) So Rothe a. a. O. S. 472 ff. 4) Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche (2. Aufl 1857) S. 459 f.

5) Vgl. Philad. 2, 1 (p. 72) Pol. c. 1–6. Eph. 6 (pag. 10). Magn. 6, 2 (p. 34). Trall. 2, 1 (p. 44); 7, 2 (p. 50) u. s. Wenn es Philad. 3, 2 (p. 72) heisst, welche mit Gott seien, die seien mit dem Bischof und welche bussfertig zurückkehrten *εἰς τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας* würden auch Gottes sein, so ist auch hier nur von einer Rückkehr der in der Einzelgemeinde vorhandenen Häretiker (vgl. den Eingang des Briefes) zur Einheit der Gemeinde die Rede (vgl. Zahn z. d. St.). Nun fürt aber Rothe (a. a. O. S. 471) die Stelle Eph. 3, 2 (p. 7 f.) als unwiderleglichen Beweis dafür an, dass Ignatius von einem der ganzen Kirche geltenden Episkopat Kunde habe. Die Gemeinde wird dort ermant: *ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ* und dann heisst es: *καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν.* Abgesehen von der Schwierigkeit des *τὰ πέρατα*, was schwerlich frischweg den *πέρατα τῆς γῆς* (Rom. 6, 1 cf. Hermae Sim. V, 3, 2) wird gleichgesetzt werden dürfen (so Rothe u. Hefele, Funk z. d. St.), sowie dem in diesem Zusammenhang schwierigen *ὁρισθέντες* (s. Zahn z. d. St.), ist hier doch mit keinem Wort angedeutet „dass ihre (der Bischöfe) Gesamtheit als eine äusserlich organisirte bezeichnet würde" (Köstlin S. 280), nur davon wird geredet, dass die Bischöfe — d. h. die Ignatius bekannten (vgl. Zahn, Ignatius S. 299) — der Willensmeinung Christi entsprechen, wie dieser selbst *τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη* ist.

meint vielmehr nur, dass wie sich die allgemeine Kirche zu Christo verhalte, so die Einzelgemeinde zu ihrem Bischof stehen solle. Christus ist der gesamten Christenheit das, was der Bischof seiner Gemeinde[1]).

Es ist ein ähnlicher Gedanke, den Eph. 5, 1 ausspricht, wenn von den Lesern gesagt wird, sie seien mit ihrem Bischof verbunden, *ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί.* Hier bezeichnet *ἐκκλησία* die Gesamtgemeinde in dem Sinn wie Paulus (Eph. 1, 22) das Wort braucht. Direkt mit dem paulinischen Gedanken berürt sich Pol. 5, 1 vgl. Pauli Eph. 5, 25[2]). Vor Allem kommt hier Philad. 9, 1 in Betracht. Hier wird gesagt, dass besser denn die Priester, Christus als die Tür zum Vater, sei, durch welche die Patriarchen, die Propheten, die Apostel und die Kirche eingiengen zur Einheit Gottes[3]). Die Stelle zeigt uns, dass Ignatius das Heil der Kirche lediglich von Christo abhängig sein lässt, dass er aber andrerseits auch die Apostel und die alttestamentlichen Frommen jenes Heils teilhaft werden lässt, sie aber von der Kirche unterscheidet. Von den Propheten heisst es, sie seien gerettet worden als in Einheit mit Christo seiend[4]). Die Apostel werden zwar zur Kirche gerechnet, aber nur sofern sie das *πρεσβυτέριον ἐκκλησίας*[5]) bilden.

Wenn man auf Grund der ersten Stelle auch die alttestamentlichen Frommen, die Jesus auferweckt hat[6]), zur Kirche hat zälen wollen[7]), so scheint mir das eine für das Bewusstsein unseres Autors charakteristische Eigentümlichkeit zu verwischen: die alttestamentlichen

---

Diese Deutung scheint mir übrigens für die von Zahn proponirte Conjektur (*πατέρα* für *πέρατα*) zu sprechen. Christus ist des Vaters *γνώμη*, entsprechen die Bischöfe seiner *γνώμη*, so sind sie auch nach des Vaters Norm ihrem Berufe bestimmt.

1) Vgl. auch Köstlin a. a. O. S. 280

2) Vgl. Zahn a. a. O. S. 613. Für die Gesamtgemeinde dürfte der Ausdruck ausserdem noch an folgenden Stellen gebraucht sein: Smyrn. 1, 2 (p. 84), wo Christi Leiden unter den Zweck gestellt wird, ein Zeichen zu erheben (Jes. 5, 26) unter Juden und Heiden, *ἐν ἑνὶ σώματι ἐκκλησίας*, ferner Philad. 5, 1 (p. 73), wo die Apostel als *πρεσβυτέριον* der Kirche bezeichnet werden (cf. Magn. 6, 1; Trall. 2, 2; 3, 1). Eph. 7, 1 (p. 22). Auch Trall. 2, 3 (p. 44) wird hieher gehören.

3) . . . *ἀρχιερεὺς, αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία, πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ.*

4) Philad. 5, 2, cf. Magn. 8, 2. 5) Philad. 5, 1.

6) Magnes. 9, 2. 7) Zahn a. a. O. S. 437 u. 315, Anm. vgl. ad Magn. 6, 1.

Gläubigen sind nicht Kirche, wol aber stehen auch sie in einem Verhältnis der Gemeinschaft zu Christo, die Apostel jedoch können zwar zur Kirche gezält werden, aber nur sofern ihnen eine specifisch bedeutsame Stellung in derselben eignet[1]). Es weist diese Unterscheidung eine Feinheit heilsgeschichtlichen Taktes auf, die der späteren Dogmatik bald abhanden kam.

Worauf es uns ankommt, ist, dass Ignatius eine allgemeine Kirche kennt, one dass dieser Begriff von dem des Episkopats abhängig ist. An Christo hat dieselbe, wie wir sehen, ihren Mittelpunkt, die Apostel sind ihr Presbyterium. Wenn nun Christus als der *ἐπίσκοπος ἀόρατος* dem *ἐπίσκοπος βλεπόμενος* entgegengesetzt wird[2]), sōdass von einer des Bischofs beraubten Gemeinde es heissen kann, Christus allein würde nun ihr Bischof sein[3]), wenn ferner der Bischof Typus Christi oder Gottes und die Presbyter Typen der Apostel[4]) genannt werden, so folgt daraus, dass die organisirte Einzelgemeinde ein Abbild der geistlich mit Christo verbundenen Gesamtgemeinde ist. Ist das aber das Verhältnis, so ist klar, dass das Einheitsband der Gesamtkirche nicht der Episkopat oder eine sichtbare Verfassung sein wird. Das Eine vielmehr, das, soweit Kirche und Christenheit reichen, wesentlich not tut, ist Christus, der unsichtbare Bischof, mit seinen Aposteln. Es ist das Heil, wie der *ἐκκλησία* zu Gute Christus es beschaffen[5]), und es ist die apostolische Verkündigung des Evangeliums[6]), welche die Einheit der Kirche bedingen. Hiemit sind dann die Dinge angegeben, an welchen Teil zu haben für Jeden, der in der Kirche ist, schlechthin notwendig ist. Ihnen entspricht aber nicht etwa die äussere Zugehörigkeit zum Verbande der Kirche, sondern das, was man persönliches Christentum nennen kann. Ignatius lässt es mit einer bloss äusseren Zugehörigkeit zur Christenheit nicht genug sein[7]).

Dass dabei dem Ignatius die Bedeutung des Bischofs für die Einzelgemeinde eine sehr hohe ist, soll nicht geleugnet werden. Nur darf sie nicht übertrieben werden. Dass eine geordnete Ab-

---

1) Wie Ignatius denn seine bischöfliche Auctorität streng von der der Apostel unterscheidet (Rom. 4, 1; Trall. 3, 3, cf. Eph. 3, 1).

2) Magn. 3, 2 (p. 30).

3) *μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει* Rom. 9, 1 (pag. 68).

4) Trall. 2, 1; 3, 1 (p. 44 f.); Magn. 6, 1 (p. 32).

5) Eph. 17, 1 (pag. 22).

6) Über letzteren Begriff vgl. bes. Zahn, a. a. O. S. 430 ff.

7) Magn. 4 (p. 32): *Πρέπον οὖν ἐστὶν μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανοὺς ἀλλὰ καὶ εἶναι.*

stufung in der Kirche sei, haben schon die Apostel gefordert, und selbst in einer so jungen Gemeinde, wie der erste Thessalonicherbrief sie voraussetzt, ist von dergleichen die Rede (1 Thess. 5, 12. 13). Die Briefe unseres Bischofs sind an Gemeinden gerichtet, die sich vortrefflicher Bischöfe erfreuten. Zudem fordert er ja auch nicht nur für Presbyter und Diakonen, sondern für alle Gemeindeglieder die gleichen Ehren[1]). Endlich aber machte die Gefar der mehr und mehr hereinbrechenden Häresie dieses Betonen des Bischofs und seiner Bedeutung notwendig. Das hat die Geschichte gezeigt. Doch ist es nicht unsere Aufgabe Ignatius von dem Vorwurf des Hierarchismus zu entlasten[2]).

Es genügt uns, gefunden zu haben, dass Ignatius den Begriff der Kirche als der Gemeinde aller derer, die Christum zum Haupt haben und durch sein Evangelium gewonnen sind, frei von hierarchischer Einengung aufweist. Man hat gesagt, diese Kirche sei „ihrem Wesen und ihren wesentlichen Elementen nach unsichtbar[3])." Und in der Tat dürfte das, was unsere alte Dogmatik mit dem Terminus ecclesia invisibilis waren wollte, hier vorhanden sein. Dass aber die Bestimmungen des Ignatius selbst einen Grund zum Gebrauch jenes Epithetons darbieten, sehe ich nicht. Daraus dass Christus der Kirche unsichtbares Haupt ist, folgt mit nichten, dass deshalb sie selbst ihrem Wesen nach unsichtbar wäre.

Das kann daraus ebensowenig gefolgert werden, wie aus der bekannten Stelle des Briefes an Diognet, welcher doch wol der ersten Hälfte des zweiten Jarhunderts zuzuweisen sein dürfte[4]), wo im Zusammenhang des Gedankens, dass die Christen zu der Welt in einem Verhältnis wie die Seele zu dem Leibe ständen, gesagt ist, dass wie die Seele in den sichtbaren Leib geschlossen sei, so auch die Christen zwar in der Welt seien, dass ihre Frömmigkeit aber unsichtbar sei[5]). Nur dass es ein Geistliches, Innerliches ist, was den Christenstand constituirt, ist hier gesagt. Und damit ist freilich eine Anschauung von der Kirche angedeutet, die der oben entwickelten analog ist. Dem entspricht überhaupt die Auffassung des Briefes von der Christenheit, die one Bezugname auf den Episkopat entworfen ist.

Auch die zufälligen Äusserungen der Apologeten, bes. Justin's,

1) Magn. c. 13.

2) Vgl. die trefflichen Ausfürungen Zahn's, a. a O. S. 440—453.

3) Zahn a. a. O. S. 437—438, vgl. Thomasius, Dogmengeschichte Bd. I, S. 102. 4) Vgl. Semisch, PRE², Bd. III, S. 613.

5) Ep. ad Diogn. c. 6 (Otto, corp. apolog. 1842 seqq. tom II, p. 480).

halten sich auf der gleichen Linie. Die Einheit und Einmütigkeit der Gemeinde als der nach Christo benannten Christen[1]), wird hier in ihrer gliedlichen Art[2]) erkannt und betont. Die Christenheit ist mit Bezug auf das Erlösungswerk Christi das ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος τοῦ θεοῦ[3]), sie ist das ware Israel[4]), das gesegnete Gottesvolk[5]), sie befasst Abrahams Kinder dem Glauben nach, in sich[6]). Es braucht kaum noch hervorgehoben zu werden, dass diese Bezeichnungen eigentlich nur auf diejenigen Anwendung finden, die mit Herz und Tat wirklich Christen sind. Wer nicht darnach trachtet, Christi Lehre gemäss zu leben, der ist faktisch, er mag auch mit der Zunge bekennen, nicht Christ[7]), wie andererseits der Christ, wenn er nicht heuchelt, kein Bösewicht sein kann[8]). Eine dem entsprechende Unterscheidung in dem Begriff der ἐκκλησία ist mir bei Justin nicht aufgestossen, sie lag ja aber auch ausserhalb des Interesses des Apologeten.

Nach dem Bemerkten könnte es erscheinen, als ob Justin das Heil schlechthin an die Zugehörigkeit zu der Gemeinde binde. Und diesen Gedanken hat ein anderer Apologet, Theophilus v. Antiochien, auch ausgesprochen, indem er die Kirchen Inseln vergleicht, die Gott gegeben habe, damit die Heilsbegierigen aus dem durch die Sünde flutenden und brandenden Meer der Welt entkommen können[9]). Nun steht aber eine andere Gedankenreihe dieser gegenüber. Dieselbe beschränkt das an den Logos geknüpfte christliche Heil nicht auf die Glieder der christlichen Gemeinde, sondern erstreckt es auf Alle, die dem Logos gemäss gelebt haben. Darnach sind also Christen nicht nur die alttestamentlichen Frommen, sondern auch ein Sokrates und Heraklit[10]). Es gibt also Christentum vor dem geschichtlichen Christentum und es ist ein lediglich gradueller Unterschied[11]), welcher jene vernünftig lebenden Heiden von der Gemeinde Jesu Christi trennt. Es tritt hier eine Auffassung der am Heil beteiligten Menschheit auf, welche uns noch öfters begegnen wird. Dass durch dieselbe die Kirche wie das Christentum principiell entwertet werden, liegt

1) Dial. c. Tryph. c. 63 (Otto, II, p. 212). 2) ib. c. 42 (p. 136).
3) ib. c. 116 (p. 386). 4) ib. c. 135 (p. 446).
5) c. 123 (p. 412). 6) c. 119 (p. 396).
7) Apol. I, c. 16 (Otto I, p. 172) cf. c. 7 fin.
8) Athenagor. Suppl. pro christ. c. 2 (Otto, VII, p. 12).
9) Theophil. ad Autol. l. II, c. 14 (Otto VIII, p. 98).
10) Apol. I, c. 46 (I, p. 230); c. 5 (p. 148); Apol. II, c. 10 (I, p. 304—306) und vgl. M. v. Engelhardt, das Christentum Justins des Märtyrers (Erlangen 1878) S. 112 f. 11) Apol. II, c. 8 (I, p. 300—302).

auf der Hand. Der Märtyrer ist sich freilich der Möglichkeit solcher Consequenzen nicht bewusst gewesen und das unterscheidet seinen Standpunkt wesentlich von ähnlichen modernen Versuchen, Logosoffenbarungen auch ausserhalb der geschichtlichen Kirche zu finden.

§ 4. Irenäus und Tertullian.

Die weitere Entwicklung unseres Dogmas schliesst sich an den Kampf, der zwischen der Gnosis und der Kirche entbrannte. Irenäus und Tertullian sind es besonders, deren Ansichten uns aus jenem Kampf aufbehalten sind.

Der einseitige Intellektualismus der Gnosis bot keine neuen Antriebe zur Ausprägung des Kirchenbegriffs. Es wurde zwar zum Teil der Begriff der Kirche in Abhängigkeit von den übrigen Gliedern des gnostischen Systems gebracht. So, wenn das σπέρμα der Achamoth als ἐκκλησία bezeichnet wurde[1]), oder wenn die bekannte von Natur gesetzte Dreiteilung des Menschen auch auf die Kirche übertragen wurde[2]). Doch standen solche Ideen nicht im Mittelpunkt des Denkens. Die einseitig spekulative Auffassung des Christentums pflegt stets den Wert und die Bedeutung wie der Gemeinschaft überhaupt so der specifisch christlichen Gemeinschaft der Kirche zu verkennen. Es ist von Interesse, sich beides schon in dem Gnosticismus verbinden zu sehen. Was hier ἐκκλησία genannt wird, wird nicht mit Christo und dem Heilswerk in notwendigen Zusammenhang gebracht. Die Geschichte wird uns zeigen, dass sich dergleichen noch öfter zugetragen hat.

Es ist bekannt, welches die Mittel waren, deren sich die Katholiken im Kampf gegen die Häresie bedienten. Es waren alte urchristliche Ideen, nur dass sie über dem Kampf vereinseitigt wurden. Nach ihrer Bedeutsamkeit für die Ekklesiologie fassen wir sie in das Auge.

Irenäus wird nicht müde auf die Ausbreitung, die Einheit und Einigkeit der Kirche zu verweisen[3]). Nur in der Kirche ist Warheit[4]). Durch ihre praedicatio vera et firma zeigt sie einen

1) Irenaeus adv. haeres. I, 5, 6 (ed. Harvey I, p. 51): ὃ δὴ καὶ αὐτὸ ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν ἀντίτυπον τῆς ἄνω ἐκκλησίας.

2) Hippolyt. Philos. X, 9. Ed. Duncker-Schneidewin p. 502: καὶ τρεῖς εἶναι ἐκκλησίας ἀγγελικὴν, ψυχικὴν καὶ χοϊκήν, ὀνόματα δὲ αὐταῖς ἐκλεκτὴ, κλητὴ, αἰχμάλωτος.

3) S. bes. I, 10, 1. 2 (I, p. 90 seqq), V, 20, 1 (II, 379).

4) III, 4, 1 (II, p. 15): quum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, uti omnis quicunque velit, sumat ex ea potum vitae.

und denselben Weg des Heils in der ganzen Welt[1]). So steht, wer ausserhalb der Kirche ist, auch ausserhalb der Warheit[2]). Gott hat der Kirche die Predigt anvertraut als eine Lebensfunktion[3]). Darum ist nur in ihr communicatio Christi id est spiritus sanctus[4]). In der Kirche ist Erbarmen und Barmherzigkeit zu Hause[5]). Die aber, welche am Schisma arbeiten, nennt Irenäus: *κενοὺς ὄντας τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελὲς σκοποῦντας ἀλλὰ μὴ τὴν ἕνωσιν τοῦ Χριστοῦ*. Ihr Tun ist ein Zerreissen und Zerteilen des Leibes Christi[6]). Das alles vorausgesetzt, wird uns die berümte Stelle nicht überraschen: Ubi enim ecclesia, ibi est spiritus Dei et ubi spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas[7]). Es liegt in dem Gehörten noch nichts, was nicht auch auf evangelischem Boden sagbar wäre.

Fragt man aber[8]), wie denn die Kirche diesen Anspruch, im Besitz der Heilswarheit und des Heilslebens zu sein, beweise, so rekurrirt sie auf die Schrift. Gott ist Lehrer der Kirche und als regula veritatis hat sie seine sermones[9]). Auf die apostolische Verkündigung des Evangeliums, wie die Apostel sie in scripturis zum fundamentum et columnam fidei nostrae futurum fixirt haben, geht man zurück. Aber an der Echtheit jener Schriften zweifelte der Gegner. Darum tritt neben die Schrift die Tradition. Auf Tradition aber berief sich der Gnostiker auch[10]). Es handelte sich darum für dieselbe eine Stütze im Bereich der Wirklichkeit des christlichen Lebens zu finden. Diese bot sich aber dar im Episkopat. Von den Aposteln sind episcopi in ecclesiis eingesetzt und successiones eorum usque ad nos. Als Beispiel dafür wird die römische Gemeinde angefürt. Mag man auch über den Sinn der berümten Stelle[11]), an welcher das geschieht, im Einzelnen im

1) V, 20, 1 (II, p. 378).

2) IV, 33, 7 (II, p. 161): Judicabit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem id est, qui sunt extra ecclesiam

3) III, 24, 1 (II, p. 131): quemadmodum aspiratio plasmationi ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur. 4) ibid.

5) II, 31, 3 (I, p 371); IV, 33, 7 fin. (II, 263): et praecipuum dilectionis munus. 6) IV, 33, 7 (II, p. 261).

7) III, 24, 1 (II, p. 132).

8) Vgl. für das Folgende: Hatch, The organization of the early christian churches (ed. 2, Rivingtons 1882) pag 92—99.

9) IV, 35, 4 (II, p. 276). 10) III, c. 2 (II, p. 7 sq.).

11) III, 3, 1 (II, 9): Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio.

Unklaren bleiben, so viel scheint mir feststehen zu müssen, dass auf die ganze Kirche das, was von Rom in hervorragender Weise gilt, Anwendung finden soll[1]). In der Kirche, unter welcher Irenäus aber alle Gläubigen versteht, ist die apostolische Tradition stets aufbewart worden. Knüpft sich das nun auch an die Succession der Bischöfe, so ist dennoch die Kirche für Irenäus hienach die Gemeinschaft der Gläubigen. Er spricht noch von einem allgemeinen Priestertum der Christen[2]). Neben dem Gedanken, dass die Kirche die das Heil bewarende und anbietende Anstalt ist, besteht der andere, dass das nur geschieht, sofern die Kirche Gemeinde der Gläubigen ist. Die den Geist empfangen, sind in diesem Sinn, Kirche[3]). Bei Bestimmung der Einheit der Kirche kommt es ebensosehr auf die Einheit der Gläubigen wie der Lehrenden an[4]). Die Kirche ist der verheissene Same Abrahams, d. h. qui timent Deum et credunt in eum[5]).

Die Gemeinde der Gläubigen ist ihrem Wesen nach die Kirche. Es wird nur ein Hilfsgedanke sein, der dem historischen Verdienst des Episkopates entsprach, wenn seine Bedeutung für den Wahrheitsbesitz der Kirche so hoch gestellt wird. Das, worauf es Irenäus ankommt, ist, dass in der Kirche und nur in ihr sich das Christentum so, wie der Herr und demgemäss die Apostel es verkündigten[6]), rein und unverfälscht erhalten habe[7]). Daher jene ständig wiederkehrende Glorificirung der Glaubensregel. Christi Licht ist es, welches die Kirche als siebenarmiger Leuchter ausstralt, und von der Häresie zu ihr fliehen muss man et dominicis scripturis enutriri[8]). *Στύλος δὲ καὶ στήριγμα* der Kirche ist das Evangelium und das *πνεῦμα ζωῆς*[9]). Der Apostel Lehre ist ihr fester Anfang[10]). Dass Gott selbst in seinem Wort in der Kirche wirksam sei, ist der Gedanke, der in diesen Sätzen sich wiederholt. Diese Gotteswirksamkeit ist eine in historischer Ordnung

1) Vgl. Ritschl, a. a. O. S. 573 f.

2) IV, 8, 3 (II, p. 167): Omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem. cf. V, 34, 3 (II, 422).

3) IV, 36, 2 (II, 278): ubique enim praeclara est ecclesia et ubique circumfossum torcular: ubique enim sunt qui suscipiunt spiritum.

4) I, 10, 2 (I, 92) *καὶ οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πιστεύκασιν ἢ ἄλλως παραδιδόασιν.* 5) V, 32, 1 (II, 414).

6) III, praefat.

7) III, 3, 4 (II, 13); III, 12, 12 (II, 68). Vgl. Hackenschmidt, die Anfänge des kath. Kirchenbegriffes (Strassb. 1874) I, S. 95.

8) V, 20, 1 (II, 379). 9) III, 11, 8 (II, p. 47).

10) III, 3, 4 (II, 13) c. 12, 7 (p. 62).

sich bewegende. Aber es gibt auch Geistwirkung, die unabhängig von der amtlichen Stellung sich vollzieht, doch nur in der Kirche geschieht das, und Niemand, der sich von ihr trennt, hat Teil daran.[1])

Mit dem Gesagten soll nicht in Abrede gestellt werden, dass auch Irenäus seinen Baustein zur Feststellung des römischen Kirchenbegriffes geliefert hat. Aber wie für Hermas und Ignatius steht auch für ihn im Vordergrund der Gedanke, dass die Kirche Gemeinschaft des waren Glaubens und des rechten Lebens sei, ob er schon durch die Schärfe des Gegensatzes sich zu bedenklichen Äusserungen über die Bedeutung des Episkopates hinreissen lässt[2]). Desshalb ist es nicht gerechtfertigt, wenn man sagt, die Kirche bestehe für Irenäus, „aus der Gesammtheit der mit der apostolischen Lehre übereinstimmenden Bischöfe der einzelnen Gemeinden[3]),“ sodass die Kirche zu dem, was sie ist, erst durch den Episkopat würde[4]). Man betont hier einseitig ein Moment, welches nicht das Hauptmerkmal des irenäischen Kirchenbegriffes bildet. Lediglich um eine Stütze zu gewinnen für den Gedanken, dass der Geist so wie in der Zeit der Apostel, auch heute noch, und zwar auf historisch vermittelte Weise in der Gemeinde wirksam sei, tritt sein Amtsbegriff auf. Und eben daher ist nur in dieser Gemeinschaft Heil zu erlangen[5]).

---

1) III, 24, 1 (II, p. 131): „In ecclesia“ enim inquit (1 Cor. 12, 28) „posuit Deus apostolos, prophetas, doctores“ et universam reliquam operationem spiritus; cujus non sunt participes qui non concurrunt ad ecclesiam.

2) Vgl bes. IV, 26, 2 (II, p. 236): Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire opportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt. Gemäss dem Gedankenzusammenhang ist hier übrigens unter dem charisma veritatis nicht ein besonderer Amtsgeist, sondern die Gnadengabe der rechten Tradition gemeint. Voraus geht, dass Christus selbst seine Jünger gelehrt habe und es folgt, dass alle, die an dieser ursprünglichen Succession keinen Teil haben, von der Warheit abgefallen sind und fremdes Feuer auf den Altar tragen. Nicht um subjektive Begabung, sondern um den objektiven Besitz der Warheit handelt es sich (gegen Köstlin a. a. O. S. 370). Es ist dasselbe, wie IV, 26, 5 (p. 238), gemeint. Hier werden die charismata, welche in der Kirche vorhanden sind, denen beigelegt, bei welchen sich die apostolische Succession findet, welche Wächter des waren Glaubens an Gott sind, die Liebe zu Christo mehren, die Schriften one Gefar auslegen u. s. w. Man sieht hier deutlich in welchem Sinn das charisma veritatis zu verstehen sein wird.

3) Ritschl a. a. O. S. 442.

4) Rothe S. 486, Vgl. Köstlin a a O. S. 370.

5) Vgl. auch Thomasius, a. a. O. I, S. 103, Anm.

Wenn Irenäus die Kirche vorzüglich als Gemeinschaft der Gläubigen fasst, so wird eine Differenzirung des Begriffes der Kirche, wie sie uns beschäftigt, ihm nicht fremd gewesen sein. Der Mann, der sogar von den gottlosen Presbytern als Samen Kanaans und nicht Juda's reden kann, wird eine ähnliche Unterscheidung auch auf die übrigen Glieder der Gemeinde ausgedehnt haben. Allein dergleichen zu betonen lag ausserhalb des Zweckes seines polemischen Werkes. Hier galt es immer wieder hervorzuheben, dass nur innerhalb der sichtbaren Kirche Heil sei. Und die Kirche Christi wird es ihrem treuen Zeugen allzeit Dank wissen müssen, dass er einer subjektivistischen Gnosis gegenüber die objektive in der Kirche und nur in ihr gebotene Realität des Heils gewart hat[1]).

---

1) An diesem Resultat macht uns auch die Stelle IV, 33, 7 (II, p. 262) nicht irre. Denn ich kann nicht einsehen, wie man als „Elemente der waren Gnosis" neben der „apostolischen Lehre die apostolische Kirchenverfassung" nennen könnte. Das „alte *σύστημα* der Kirche" ist sowenig als das praecipuum dilectionis munus, welches zu Ende des Abschnittes ausdrücklich von der Gnosis unterschieden wird, Gnosis. Schon diese Erwägung hätte dazu veranlassen sollen, die übliche Satztrennung aufzugeben. Wen der discipulus spiritalis richten werde, zeigt c. 31, § 1 seqq. Von ihm selbst heisst es dann, er werde von Niemand gerichtet werden. Und dafür gibt das Folgende den Grund an: *πάντα . . . συνέστηκεν*, omnia enim ei constant. Und nun wird auseinander gelegt, welche Realitäten es sind, die ihm zur Seite stehen, ihm gehören. Obenan steht der Glaube an den dreieinigen Gott. Dem Vater gegenüber wird er bezeichnet als *πίστις ὁλόκληρος*, dem Son gegenüber als *πεισμονὴ βεβαία*, eine ähnliche Benennung des Glaubens an den Geist gibt die übliche Interpunktion nicht. Sie ist aber durch den Satzbau gefordert, *γνῶσις ἀληθής* ist mithin zum Vorhergehenden zu ziehen. Nach dem appositionell zu fassenden zusammennehmenden *τῶν ἀποστόλων διδαχή* folgt als weiterer Bestandteil jenes *πάντα* das *ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα*, wie es sich einmal über die ganze Welt ausbreitet und sodann Leib Christi ist vermöge der von den Aposteln herrürenden Aufeinanderfolge der Bischöfe. Damit soll aber nicht gesagt werden, dass „das, was die Christen zum wirklichen Leib des Herrn mache, der Episkopat sei" (Rothe S. 486 f., vgl Ritschl S 441 f., Köstlin S. 369), sondern auch hier steht der andere Gedanke im Vordergrund, dass nämlich jene apostolische Lehre rein und ganz erhalten sei. Das zeigt das Folgende. Als ferneres Gut wird die lectio sine falsatione wie die expositio legitima et diligens angefürt, woran sich, wie gesagt, das munus dilectionis schliesst. Weil im Besitz dieser Güter befindlich wird der Christ nicht gerichtet. Es entspricht dieser Erklärung, wenn vorher gesagt ist, dass das Gericht über die kommen wird, welche die Glaubensregel fälschen oder falsche Propheten sind oder aber in liebloser Weise die Einheit der Kirche zerreissen. Auch hier tritt es

Es ist eine treffende Bemerkung Zahn's, dass man gewönlich nicht gehörig würdige, dass auch die alte Kirche „Bekenntniskirche" war, indem man die Bedeutung des Episkopates einseitig auffasse[1]). Es hat auch unsere von anderem Gesichtspunkt aus unternommene Umschau dieses Urteil bestätigt. Die Einheit der Kirche liegt in der Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses.

In hervorragender Weise bewärt sich diese Beobachtung an Tertullians Lehre von der Kirche. Auch in seiner vormontanistischen Periode ist es nicht der Episkopat, durch den die Kirche zur Einheit[2]) wird, sondern lediglich die apostolische Lehre, die Continuität des Glaubens und des Lebens der apostolischen Gemeinden[3]), die ihren Ursprung letztlich auf Gott zurückfüren[4]). Die unten angefürten Stellen gewären in der Tat eine „klare"

---

also hervor, wie sehr das oben angedeutete Interesse an der Einheit der Kirche in Lehre und Leben mit der apostolischen Periode für Irenäus massgebend war. — Diese Zeilen waren niedergeschrieben, als mir bekannt wurde, dass ein in allem Wesentlichen gleicher Erklärungsversuch von Zahn in seinem Aufsatz „Glaubensregel und Taufbekenntnis" (in d. Ztschr. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1882, S. 311, Anm. 3) gegeben ist. Auch Hackenschmidt hat sich mit der überlieferten Deutung nicht zufrieden geben können (a a. O. S. 93 f.). Er lässt die *γνῶσις ἀληθής* als „das altehrwürdige Lehrgebäude der allgemeinen Kirche" erklärt werden. Allein *γνῶσις ἀληθής* gehört, wie gezeigt, notwendig zum Vorhergehenden Und *σύστημα τῆς ἐκκλησίας* kann schwerlich das kirchliche „System" bezeichnen. Vgl. z. B. Clem. Al. Strom. IV, c. 26, 1 § 172 (ed. Dindorf II, p. 417): *ἡ πόλις καὶ ὁ δῆμος ἀστεῖόν τι σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον.* Cyrill Hieros. Cateches. XVIII, c 26 (Migne, gr. tom. XXXIII, col. 1047) *ἐκκλησία τῶν πονηρευομένων – τὰ συστήματα τῶν αἱρετικῶν.*

1) a. a. O. S. 305 2) Gegen Ritschl, S. 443 f.

3) de praescr. haeret. c 20 ... apostoli ..... consecuti promissam vim spiritus sancti .... primo per Judaeam contestata fide in Jesum Christum, ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam ..... promulgaverunt. Et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt, et quotidie mutuantur, ut ecclesiae fiant Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabantur ut soboles apostolicarum ecclesiarum .... itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes, probant auctoritatem.

4) ibid. c 21. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit, reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praejudicandum, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum et Christi et dei. cf. c. 6.

und detaillirte „Anschauung, wie der ware Glaube durch die Apostel den von ihnen gestifteten Gemeinden mitgeteilt“ sei[1]), one doch den Gedanken des Episkopates nur zu streifen. Und wenn in derselben Schrift die Häretiker aufgefordert werden die Ursprünge ihrer Gemeinde anzugeben und eine auf die Apostel oder apostolische Männer zurückführende Succession aufzuzeigen[2]), so braucht man nur einige Zeilen fortzulesen um zu sehen, dass das nur im Interesse der Warung des Vorzuges der apostolischen vor der häretischen Lehre geschieht[3]). In einer zwar montanistischen Schrift, aber an einer Stelle, wo es sich um gemeinsames Herkommen in der Christenheit handelt[4]), genügen Tertullian für die Selbigkeit der Kirche die Einheit des Glaubens an Gott und Christum, die Einheit des Taufsakraments und der Hoffnung[5]). Wir haben von unserer Aufgabe aus kein Interesse, dieseAussagen näher zu untersuchen. Es darf uns nun aber nicht wundern, wenn wir bei dem angeblich steifen Vertreter des Episkopates Aussagen über das allgemeine Priestertum der Gläubigen[6]), oder die Bestimmung der Kirche als Bruderbund und als brüderliche Gemeinschaft antreffen[7]), one dass auf den vermeintlich beherrschenden Begriff des Episkopates dabei reflektirt würde. So hat denn auch der Katholiker Tertullian an der Laientaufe bekanntlich keinen Anstoss genommen, dieselbe freilich, wie es sich denn gebürt, auf Notfälle beschränkend[8]).

1) Ritschl a. a. O. S. 338.

2) de praescr. c. 32: evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem.

3) ibid.: Ipsa enim doctrina eorum cum apostolica comparata ex diversitate et contrarietate sua pronuntiabit etc. cf c. 38.

4) de virg. vel. c. 2, wo es falsch ist den Gegensatz psychici einzufüren, vgl. Köstlin a. a. O. S. 379.

5) Una nobis et illis fides, unus Deus, unus Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim una ecclesia sumus.

6) De exhort. cast. c. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus? De monogam c. 7 fin. cf. c. 12 fin. de orat. c 23 med.

7) de praescr. c. 20 fin: Communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae jura non alia ratio regit quam ejusdem sacramenti una traditio. adv. Marc l. IV, c. 5: quae (sc. ecclesiae) illis (sc. ecclesiis apostolicis) de societate sacramenti confoederantur, wobei der Begriff sacramentum bekanntlich für das Geheimnisvolle in Handlung wie Lehre gebraucht wird, (vgl. z B. Thomasius a. a O. I, 395) de exhort. cast. c. 7: ubi tres, ecclesia est, licet laici.

8) de bapt. c. 17 cf. de exh. cast. c. 7 fin.

Und wenn de exh. cast. c. 7 gesagt wird, der Unterschied inter ordinem et plebem sei durch die auctoritas ecclesiae et honor per ordinis consessum sanctificatus herbeigefürt, so ist das kein wesentlich anderer Gedanke, als wenn Apol. c. 39 die bewärten Aelteren als Leiter der christlichen Versammlungen hingestellt werden.[1])

Wir nehmen also auch bei dem Katholiker Tertullian noch keine katholisirende Verschiebung des Kirchenbegriffes war. Auch er betont die objektiv göttliche Grundlage der Kirche, auf der die in Glauben und Leben sich vollziehende Gemeinschaft der Kirche sich erhebt. Freilich wird es darum noch nicht gerechtfertigt sein, ihm den modernen Gedanken unterzuschieben, als wäre die Gemeinde ein „durch freien Zusammentritt entstandener . . . . . Verein“[2]). Andererseits aber werden wir durch die durchmusterte Gedankenreihe auch zu der Anwendung des Prädikats der Unsichtbarkeit hinsichtlich der Kirche nicht berechtigt sein.

Auch der Montanismus bietet nichts dar, was zu jener Nomenklatur veranlassen könnte. Die rigoristische ethische Tendenz, die ihn kennzeichnete, musste zu einer gewissen Unterscheidung in dem Kirchenbegriff füren. Durch seine separatistische Richtung, wie durch die Unterscheidung der spiritales und psychici war es ihm aber nicht möglich an das Problem, das uns beschäftigt, hinanzureichen. Die pietistische Forderung, dass Wesen und Erscheinung der Kirche sich decken sollen, finden wir schon hier. Und indem bei der Bestimmung des Wesens derselben lediglich von den menschlichen Persönlichkeiten Ausgang genommen wird, verwandelt sich die, nach des Herrn Abwehr der entgegegesetzten Handlungsweise, nur im Begriff durch ein Urteil des Glaubens zu vollziehende Unterscheidung in ein äusserliches Auseinanderreissen dessen, was der providentiell geordnete Lauf der Geschichte zusammengefügt hat. Von Unsichtbarkeit der Kirche zu reden, liegt hier erst recht keine Veranlassung vor; denn die Gruppe jener spiritales ist ja vermöge des sittlichen Lebens der einzelnen zälbaren Mitglieder sichtbar, wie denn auch die übliche Gliederung in Klerus und Laien durch „ein kirchliches Institut bestimmter Regeln“ ersetzt wurde[3]). Was bei Hermas hie und da unbestimmt sich hervorringen zu wollen scheint, ist hier mit Bewusstsein vollzogen. Die Eine Kirche besteht faktisch nicht mehr. Jene Unterscheidung setzt nicht ein Verhältnis wie zwischen Wesen

1) vgl. auch Hatch, l. c. p. 124 sq.
2) Gegen Hackenschmidt a. a. O. S. 118.
3) A. Harnack in PRE² VIII, S. 420.

und Erscheinung, sondern wie zwischen zwei selbständigen Grössen. Nicht ein Weizenfeld, auf dem auch Unkraut wächst, ist derartigen Richtungen die Kirche, sondern sie fällt auseinander in ein Weizenfeld und ein Unkrautfeld. Was im Montanismus noch nicht völlig bewusst vorhanden, dem werden wir später noch vielfach begegnen. Derartige Bestimmungen aber lösen das Problem des Kirchenbegriffes so wenig, dass sie es gar nicht berüren [1]).

Allein es liegen Äusserungen Tertullians — und zwar zu verschiedener Zeit getane — vor, die man für die Theorie einer unsichtbaren Kirche hat geglaubt anwenden zu können [2]).

Es ist vor allem eine Stelle der montanistischen Schrift de pudicitia (c. 21,) zu erwägen. Hier wird ausgefürt, dass das Wort Matth. 16, 19 sich nicht auf die Kirche, sondern zunächst auf Petrus und dann auf die spiritales oder einen Apostel oder Propheten beziehe. Und nun wird weiter gelesen: Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. — Dass die Funktion der Sündenvergebung nicht der bischöflich verfassten, sondern der Kirche des Geistes zukomme, ist das Ergebnis der Stelle. Diese Kirche des Geistes wird nun als eigentlich und ursprünglich Geist seiend bestimmt. In jenem Geist aber ist die Dreieinigkeit der Gottheit. Der Geist Gottes ist mithin in der Geistkirche gegenwärtig. Dieser Gedanke wird nun auf die Entstehung der Kirche angewandt und dabei nach der göttlichen wie menschlichen Seite hin auseinandergelegt. Die Dreieinigkeit ist es, welche die Kirche zusammenbringt. Denn, wenn man beachtet, dass Gott auctor et consecrator der Kirche ist, so dürfte es sich empfehlen mit den Worten: pater et filius et spiritus sanctus einen neuen Satz zu beginnen, dessen Prädikat congregat ist. Der dreieinige Gott versammelt die Kirche, die der Herr in drei gesetzt hat [3]). Das ist nach Matth. 18, 20 die Gemeinde, in deren Mitte er selbst gegenwärtig ist. Aber nicht nur auf eine solche Dreiheit, sondern auf alle, die sich zu gleichem Glauben gegenseitig vereinen, erstreckt sich die göttliche Schätzung als Kirche. Wenn also schliesslich der Kirche

1) Vgl. überhaupt Bonwetsch, der Montanismus (Erl 1881) S. 116 ff.
2) Vgl. z. B. Thomasius, a. a. O. I, S. 109.
3) cf. de exhort. cast. c. 7: Ubi tres, ecclesia est, licet laici.

der Bischöfe die des Geistes entgegengesetzt wird, so besagt letztere Bezeichnung bloss, dass die Gemeinde an Gottes Geist ihren Anfang hat, welchen sie auch unter sich wonen hat und dass sie ihrem Wesen nach Geist ist[1]). Ihre Glieder sind daher die spiritales. Die weitere Aussage stellt genugsam klar, was mit dem allerdings nicht durchsichtigen Ausdruck, die Kirche sei Geist, gemeint sei. Wir brauchen daher Tertullian nicht den Gedanken zu imputiren, als hielte er die Kirche eigentlich für den heiligen Geist[2]). Da aber dieser Kirche des Geistes eine Funktion zugesprochen wird, welche die sichtbare Bischofskirche arripirt habe, so wird von Unsichtbarkeit derselben eben so wenig zu sprechen sein, als die spiritales unsichtbar oder unerkennbar sind.

Es soll eine änliche „wunderliche" „ganz unklare Behauptung" sein[3]), wenn Tertullian in der vormontanistischen Schrift de poenit. c. 10 sagt: in uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Aber die Stelle steht unter dem Einfluss des Gedankens vom Verhältnis der Glieder zum Leibe. Wenn daher die Kirche hier als Christus bezeichnet wird, so wird es der bekannte paulinische Gedanke, dass Christus das Haupt der Gemeinde ist, sein, den wir hier finden. Und die vorliegende Breviloquenz beansprucht um so weniger unser Erstaunen als der Apostel selbst sie bereits angewandt hat. 1. Cor. 12, 12.

Wir haben ferner die schwierige ebenfalls vormontanistische Stelle de bapt. c. 6 zu erörtern. Es geht die Rede davon, dass wir zu Bürgen des Heils (sponsores salutis) wie zu Schiedsrichtern des Glaubens (arbitros fidei) Gott, den Vater, Son und heiligen Geist haben. Da sei numerus nominum divinorum schon genügend ad fiduciam spei nostrae. Es folgen die Worte: Quum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adjicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est. Es scheint mir auf der Hand zu liegen, dass hier keine dogmatische Aussage vom Wesen der Kirche vorliegt. In geistreicher Weise gewinnt der Autor durch küne Anwendung des Grundsatzes, dass drei eine Kirche ausmachen, aus dem Zeugnis Gottes das Zeugnis der Kirche. Die Drei sind da — das Ungewonte und Gewagte seiner Construktion fülend, fügt er ausdrücklich hinzu, die Trinität sei gemeint — folglich ist auch Kirche da, als corpus trium. Und letzterer Ausdruck nötigt durchaus nicht an die Vorstellung von der Leib-

1) Vgl. Oehler, z. d. St. (I, S. 844).
2) Gegen Rothe, S. 614. 3) Rothe a. a. O.

lichkeit Gottes oder dem Änliches sich zu erinnern. Es ist nur das bekannte Bild, dass die Kirche der Leib Christi sei, dem Interesse der Stelle entsprechend, erweitert. Es liegt auch hier keine Veranlassung die Kirche für unsichtbar zu erklären vor.

Noch weniger wird das der Fall sein an jenen Stellen, wo Tertullian von der una ecclesia in coelis (de bapt. c. 15) neben dem einen Herrn und der einen Taufe spricht oder wo er von der columba spiritus sancti, als dem Gegenbild jener Taube aus Noahs Arche, die der Erde Friede verkündete, sagt, sie sei entsandt de coelis, ubi ecclesia est arca figurata (ib. c. 8). Die hier ausgesprochene Anschauung einer *ἐκκλησία ἐπουράνιος* ist nicht besondere Eigentümlichkeit Tertullians. Wir finden sie am schärfsten bei den Alexandrinern ausgeprägt. Auf ihre Betrachtung weist uns jene Terminologie.

§. 5. Clemens von Alexandrien, Origenes und die späteren griechischen Väter.

Vermöge einer eigentümlichen Umschiebung des Textes kommt bei Clemens (Strom. IV, c. 8, §. 65)Col. 3, 11 unmittelbar hinter 4, 1 zu stehen. Aus dieser Folge ergibt sich ihm, dass jenes Aufgehobensein der Nationalität und des Standes in Christo (Col. 3, 11) etwas der himmlischen Welt Angehöriges sei (*ἐν οὐρανῷ* 4, 1). Ehe er nun mit der paulinischen Ermanung (3, 12) fortfärt, schiebt er den Zwischensatz ein: *εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος. ὅπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ.*[1]) Änlich spricht Clemens von einer oberen Kirche auf dem heiligen Berge Gottes, zu der die Philosophen Gottes zusammengebracht werden sollen.[2]) Und Origenes sagt in einer an die Katechumenen gerichteten Ermanung, Jesus sammle sie nun in die irdische Kirche, wenn sie sich aber als würdig erwiesen, so würden sie zu der Kirche der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, gelangen.[3]) Hienach scheint es richtig zu sein, wenn Rothe die Clemensstelle, von der wir ausgegangen sind, auf „die abgeschiedenen und vollendeten Er-

1) Ed. Dindorf tom. II, p. 354.

2) Strom. VI, c 14, §. 108 (Dindorf III. 204): *Οἱ τοιοῦτοι . . . . καταπαύσουσιν ἐν ὄρει ἁγίῳ θεοῦ τῇ ἀνωτάτῃ ἐκκλησίᾳ καθ' ἣν οἱ φιλόσοφοι συνάγονται τοῦ θεοῦ οἱ τῷ ὄντι Ἰσραηλῖται οἱ καθαροὶ τὴν καρδίαν.*

3) Hom. VII in Luc (Migne, Ser. gr. XIII, col. 1819): Ille vos trahit ad salutem, congregat in ecclesiam, nunc quidem super terram, si autem dignos fructus feceritis, in ecclesia primitivorum, qui scripti sunt in coelestibus.

lösten im Himmel bezieht".[1]) Beachtet man aber, dass Origenes von einer doppelten Kirche, nämlich der Engel und der Menschen redet,[2]) so wird unter jener himmlischen Kirche wol die Gesammtheit der Wesen, die der jenseitigen Welt angehören und sich eines engelischen Lebens erfreuen — seien sie nun selige Menschen oder Engel[3]) — zu verstehen sein.[4]) Sie ist also die Gemeinde, in der sich Gottes Willen in einer für die irdische Kirche urbildlichen Weise durchsetzt, wie Clemens das hier und anderwärts andeutet.[5]) Anderes wird der Ausdruck auch bei Tertullian nicht bedeuten sollen. Zu der Bildung dieser Anschauung mochten neben dem Gedanken der dritten Bitte des Herrngebetes, Ausdrücke wie Hebr. 12, 22; 11, 16 den Anlass gegeben haben. Man kann über den Wert und die biblische Berechtigung der besprochenen Vorstellung, der zufolge die Kirche über die diesseitige wie jenseitige Welt sich ausbreitet, im Zweifel sein, jedenfalls enthält sie nichts, was einer Unterscheidung im Sinn der uns beschäftigenden direkt förderlich wäre.[6])

Es ist aber andererseits der Kirchenbegriff der Alexandriner für uns von grösstem Interesse, indem er zeigt, wie ein wesentlich anders orientirtes Denken für unser Problem dieselben Resultate aufweist, die uns die ältesten Denkmäler geboten haben.

Wesentlich und vor allem ist auch hier die Kirche das Ge-

---

1) S. 614.

2) De orat. c. 31 (Migne XI, 553): *ὥστε εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν τὴν μὲν ἀνθρώπων τὴν δὲ ἀγγέλων*, vgl. in Luc. hom. 23 (XIII, 1863).

3) Dass die Seelen der Gerechten Engel od. engelisch werden, kann man bei den Alexandrinern nicht eben selten lesen, vgl. z. B. Clem. Adumbrat. ad Petr. 1, 3 bei Zahn, Forschungen (Erl. 1884) Bd. III, S. 79 und dazu S. 93, 98.

4) Vgl. Hackenschmidt a. a. O. S. 147 f.

5) Strom. IV, c. 26, § 172 (II, p. 417): *καθάπερ ἡ ἐκκλησία ὑπὸ λόγου* (sc. *διοικεῖται*) *ἀπολιόρκητος ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς, θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς ὡς ἐν οὐρανῷ*.

6) Hier mag auch an die Stelle Clement ad Cor. II, c. 14, §. 1—4 (Gebh Harnack patr. ap. I, 1. pag. 130 seqq) erinnert werden, nach welcher diejenigen, welche Gottes Willen tun, sein werden *ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης*. Hier wird augenscheinlich von der Existenz einer, wie Christus, präexistenten pneumatischen Kirche geredet, die nun Fleisch geworden ist. Wenn sie dabei als *σάρξ* Christi bezeichnet ist, so scheint sie in ihrer Präexistenz mit dem Logos verwechselt zu werden. Vgl. übrigens Harnack z. d. St.

meinwesen, in dem Gott gegenwärtig ist[1]), — sie ist die Gemeinde der Gläubigen[2]), das allgemeine Priestervolk[3]), das *ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν*[4]), die Versammlung der Gerechten[5]). Daher gibt es ausser ihr kein Heil[6]), die Häretiker sind verloren, weil sie ausserhalb des Glaubens der Kirche stehen[7]). Denn bei aller intellektualistischen Einseitigkeit ist es dennoch selbstverständliche Forderung, dass die Gnosis kirchlich sei, das aber heisst, dass sie der Glaubensregel entspreche[8]). Das sind uns nunmehr wol be-

---

1) S. die S. 27 Anm. 5 eben angefürte Stelle und vgl. Orig. c. Cels. VI, c 48 (XI, 1373): *ἐπείπερ ὥσπερ φυχὴ ζωοποιεῖ καὶ κινεῖ τὸ σῶμα οὐ πεφυκὸς ἀφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ζωτικῶς, οὕτως ὁ λόγος κινῶν ἐπὶ τὰ δέοντα καὶ ἐνεργῶν τὸ ὅλον σῶμα, τὴν ἐκκλησίαν κινεῖ καὶ ἕκαστον μέλος τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας οὐδὲν χωρὶς λόγου πράττοντα.*

2) Orig. hom. IX in Ex. c. 3 (XII, 365): credentium plebs, cf. hom. IX in Lev. c. 5 (XII, 515). Clem. Strom II, c. 13, §. 55 (II, p. 182): *ἡ τοίνυν συνέχουσα τὴν ἐκκλησίαν . . . . ἀρετὴ ἡ πίστις ἐστί, δι' ἧς σώζονται οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ.*

3) Hom. VI in Lev. c. 5 (XII, 472 sq. cf. hom. IX (p. 508 sq.): aut ignoras tibi quoque i. e. omni ecclesiae Dei et credentium populo sacerdotium datum? 4) Strom. VII, c. 5, §. 29 (III, 275).

5) Ibid. c. 17, §. 107 (p. 346) vgl. andere Stellen bei Redepenning, Origenes (Bonn 1841,46) Bd. I, S. 352.

6) Orig. hom. III in Jos. c. 5 (XII, col. 841 sq.): Extra hanc domum, id est ecclesiam nemo salvatur.

7) Orig. Comm. ad Rom. l. X, c. 5 (XIV, col. 1256): ita et haereticorum credulitas falso nomine fides appellatur. Unde videndum est, ne forte etiamsi quid boni operis apud illos geri videtur, quia non fit ex fide, convertatur in peccatum, sicut et de quodam dictum est: fiat oratio ejus in peccatum. Clem. Strom. VII, 16 §. 95 (III, 334 sq.): *καθάπερ οὖν εἴ τις ἐξ ἀνθρώπων θήριον γένοιτο παραπλησίως τοῖς ὑπὸ τῆς Κίρκης φαρμαχθεῖσιν, οὕτως ἄνθρωπος εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πιστὸς τῷ κυρίῳ διαμένειν ἀπολώλεκεν ὁ ἀναλαχτίσας τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν καὶ ἀποσκιρτήσας εἰς δόξας αἱρέσεων ἀνθρωπίνων*, vgl. andere Stellen bei Rothe, S 593 ff

8) Strom VII, 15, §. 90 (III, 530): *ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κάνονα . . . . . ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἥτε ἀκριβεστάτη γνῶσις καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη αἵρεσις.* Orig. de princ. l. I, c. 2 (XI, 116): servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Ser. vet. interpret. comm. in Matth. c 33 (XIII, 1344): Et malum quidem est invenire aliquem secundum mores vitae errantem, multo autem pejus arbitror esse in dogmatibus aberrare et non secundum verissimam regulam scripturarum sentire . . . . . Si enim sufficeret conversatio morum bonorum hominibus ad salutem, quo-

kannte altkirchliche Gedanken. Schärfer und allseitiger bestimmt aber tritt hier eine Unterscheidung auf, die freilich parallel mit dem, was auf protestantischem Boden unsichtbare Kirche genannt wurde, läuft. Clemens und besonders Origenes haben ein klares Bewusstsein davon, dass der empirisch vorhandenen Kirche Umfang und Bestand sich nicht deckt mit ihrer wesenhaften Realität [1]).

Mit anderen Worten, wir finden hier eine begriffliche Unterscheidung zwischen waren und falschen Gliedern der Kirche. Und demgemäss ergibt sich dann der Begriff der vera ecclesia, wie er hom. I in Genes. c. 6 [2]) von Origenes ausgesprochen wird: Ipsi enim sunt non habentes maculam aut rugam aut aliquid hujuscemodi: vera ecclesia. So wird die Stelle Matth. 16, 18 nur auf die Glieder dieser waren Kirche bezogen. Jede Sünde, die zur Hölle fürt, ist ein Höllentor; daher ist die Seele, die Makel oder Runzel hat, weder der Fels, auf den Christus baut, noch die Kirche oder ein Teil derselben, welche Christus erbauen will [3]). Darüber solle sich Niemand wundern, denn hier gelte das Herrnwort, dass viele berufen und wenige erwält seien und dass die Tür enge und der Weg schmal sei, so dass wenige ihn finden. Die vielen aber die auf jenem Weg zu treffen sind, sind die blossen Mundchristen, deren Leben ihrem Reden nicht entspricht [4]). Änliche Stellen finden sich auch sonst bei Origenes, so wenn er die Kirche der Arche

modo apud gentes philosophi aut apud haereticos multi continenter viventes nequaquam salvantur, quasi obscurante et sordidante conversationem eorum dogmatis falsitate?

1) Orig. hom. XIV in Levit. c. 3 (XII, 556) heisst es betreffs ungerecht Excommunicirter: Jta fit ut interdum ille qui foras mittitur intus sit, et ille foris, qui intus videtur retineri.

2) Migne XII, col. 151. Die Worte beziehen sich freilich in erster Linie auf die Apostel, aber doch nur insofern als sie die rechte Gemeinde des Herrn repräsentiren (gegen Rothe, S. 617), denn unmittelbar vorher wird davon gehandelt, dass Christus die Kirche erleuchte und das Licht derer sei, welche in Finsternis sind.

3) Comm. in Matth. tom. XII, c 12 (XIII, 1005): *Νοήσαντες δὲ ὡς ἑκάστη τῶν ἁμαρτιῶν, δί ὧν ἐστιν εἰς ᾅδου γενέσθαι πύλη ἐστὶν ᾅδου, καταληψόμεθα, ὅτι ἡ ἔχουσα σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων . . . . . ψυχὴ οὔτε πέτρα ἐστὶν, ἐφ' ἣν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ οὔτε ἐκκλησία, οὔτε ἐκκλησίας μέρος, ἣν ἐπὶ τὴν πέτραν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ.*

4) l. all. *ὅτι πολλοὶ, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσι, συνήσεις, ὅτι τοῦτο ἐπὶ τοὺς αὐχοῦντας μὲν εἶναι ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, ἀσθενῶς δὲ καὶ παρὰ τὸν λόγον βιοῦντας ἀναφέρεται. Οἱ μὲν οὖν μὴ ἰσχύοντες εἰσελθεῖν τῷ πύλας ᾅδου κατισχύειν αὐτῶν, οὐκ ἂν ἰσχύσουσιν. Ὧν δὲ πύλαι ᾅδου οὐκ ἰσχύουσι, οὗτοι ζητοῦντες εἰσελθεῖν ἰσχύσουσιν, πάντα ἰσχύοντες ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι αὐτοὺς Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Noäh vergleicht, die verschiedene Kammern je nach Würde und Wert ihrer Insassen gehabt hätte[1]), oder wenn er von fleischlichen und geistlichen Gliedern der Kirche redet[2]), oder sagt, dass wie auf Zion noch Jebusiter geblieben wären, so auch in der Kirche es Jebusiter gebe[3]). Und daran erprobt sich die Klarheit der hiebei massgebenden Erkenntnis, dass an der letzt bezeichneten Stelle unter Bezugname auf das Wort Jesu Weizen und Unkraut mit einander wachsen zu lassen, es ausdrücklich als unmöglich erkannt wird eine Kirche, in der es keine Sünder mehr gebe, herzustellen.

Ich bemerke noch, dass auch bei Clemens eine Unterscheidung der Glieder der Kirche, deren Stellung zur Kirche nach ihrem sittlichen Wert bemessen wird, vorhanden ist. So sagt er von dem, der in der Kirche ein heidnisches Leben fürt, er breche der Kirche die Ehe[4]), oder lässt, indem er das Bild der Kirche, als des Leibes des Herrn anwendet, die Namenchristen die *σάρκες* an diesem geistlichen Leibe der Kirche sein[5]).

Die eben angefürte Stelle ist geeignet uns den Übergang zu bilden zu der anderen Frage, ob nämlich von der Unterscheidung der verschiedenartigen Glieder der Kirche her die Konsequenz auf den Kirchenbegriff selbst gemacht ist. Ob also in dem Begriff der Kirche eine äuliche Unterscheidung vollzogen ist, wie die Betrachtung ihrer Wirklichkeit sie für die Glieder der Kirche ergeben hat, ist die Frage.

Vor allem ist es die berümte Stelle Orig. de orat. c. 20, die hier zu hören ist. Es heisst dort: *εἰ δὲ ἐστί τις διαφορὰ ἐκκλησίας καὶ συναγωγῆς, τῆς μὲν κυρίως ἐκκλησίας οὐκ ἐχούσης σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τοιούτων, ἀλλὰ ἁγίας καὶ ἀμώμου τυγχανούσης κτλ*[6]). Es wird der jüdischen Synagoge, — denn das bezeichnet im Zusammenhang das Wort hier — gegenübergestellt die christliche Kirche, aber nicht die christliche Kirche als solche, sondern die *κυρίως ἐκκλησία*. Es ist klar, dass, wenn diese weiter als flecken-

1) Orig. hom. II in Genes. c. 3 (XII, 163).

2) Hom. XXVI in Num. c. 7 (XIII, 779).

3) Hom. XXI in Jos. c. 1 (XIII, 928): isti qui ignobilem et degenerem vitam ducunt, qui et fide et actibus et omni conversatione sua perversi sunt. Vgl. weitere Belege bei Hackenschmid, a. a O. S. 148 ff.

4) Strom. VII, c. 14, §. 88 (D. III, 328): *πορνεύει γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ αὐτοῦ σῶμα ὁ ἐθνικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πολιτευόμενος.*

5) Ibid. §. 87 (III, 328) . . . . *οἱ τὸ ὄνομα ἐπικεκλημένοι μόνον, βιοῦντες δὲ οὐ κατὰ λόγον, σάρκες εἰσί, τὸ δὲ σῶμα τοῦτο πνευματικόν, τουτέστιν ἡ ἁγία ἐκκλησία . . .* 6) Migne XI, 477.

los geschildert wird, wenn hervorgehoben wird, dass zu ihr nur Tadellose Zugang haben, dass dann nicht bloss „die christliche Kirche im Gegensatz zur Synagoge“ [1]), sondern die Kirche in specifisch ethisch besondertem Sinne gemeint ist [2]). Es ist die Kirche, welche darum auf die genannten Prädikate Anspruch macht, weil ihre Glieder so beschaffen sind, dass dieselben in Anwendung kommen dürfen. Und diese die wirklich Geheiligten in sich befassende Gemeinschaft, auf deren empirisch warnehmbare Realisirung in diesem Aeon nicht zu warten ist, wie wir eben sahen, ist für Origenes die Kirche im eigentlichen und wesentlichen Sinne.

Und das ist doch wol auch die Meinung der Clemensstelle, von der wir ausgegangen sind. Blosse *σάρκες* an dem geistlichen Leibe der Kirche sind die nicht nach dem Logos Lebenden. Es wird ein Gegensatz wie der zwischen *σάρξ* und *σῶμα πνευματικόν* in dem Begriff der Kirche gesetzt. Es ist klar, dass die *σάρξ* für das Wesen jenes Begriffes nicht von constitutiver Bedeutung sein kann. Derselbe Gegensatz dürfte auch an einer anderen Stelle intendirt sein, wo Clemens von der reinen Seele des Gnostikers sagt, sie würde, nachdem sie sich zu Verwandtem gesellt habe, *ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ*, bleiben bis auf die Ruhe Gottes [3]). Es ist auch hier die rechte Kirche gemeint [4]), welche die warhaft Frommen in sich befasst und welche jenes Urbild der himmlischen Gemeinde zu adäquater Abbildung zu bringen trachtet.

Nichts liegt aber dem Bewusstsein unserer Autoren ferner als um dieser begrifflichen Differenzirung der Kirche willen, dieselbe als unsichtbar zu fassen. Keine Seite des entworfenen Kirchenbegriffes, soweit er die Kirche auf Erden angeht, erheischt Übersinnlichkeit oder Unerkennbarkeit der Kirche. Wenn auch die Gränzen der waren und wirklichen Kirche nicht identisch sind, so gibt es im Sinn unserer beiden Schriftsteller doch Kirche nur innerhalb des empirischen Gemeinwesens, in welchem die reine Apostellehre, wie sie in der Glaubensregel sich ausprägt, vorhanden ist. Weil nur der Eine Glaube und der Eine Bund, von dem die Kirche sagt, retten, darum haben unsere Schriftsteller, wie ihre

---

1) Gegen Hackenschmid, S. 147.

2) Vgl. Rothe, S. 616; Redepenning a. a. O. I, 352 Anm. 1; Thomasius I, S. 109; Nitzsch, Dogmengesch. S. 234.

3) Strom. VII, c. 11, §. 68 (III, p. 310 sq.): *πνευματικὴ γὰρ ὅλη γενομένη πρὸς τὸ συγγενὲς χωρήσασα ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ μένει εἰς τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ.*

4) So auch Redepenning a. a. O. I, S. 351 Anm. 4.

Vorgänger, die Einheit der katholischen Kirche betont[1]) und das Heil lediglich in dieser Kirche suchen gelehrt. Auch ihnen war die Kirche Bekenntniskirche. Dem entpricht es, dass sie ihrem Wesen nach, als Gemeinde der Gläubigen bestimmt ward.

Doch ist uns mit all dem keine wesentlich neue Erkenntnis dargereicht. Der altkatholische Begriff von der Kirche trat uns auch hier entgegen. Eine innere Unterscheidung des Begriffes haben wir überall aufzuzeigen uns bemüht.

Hier schliesse ich gleich einige Bemerkungen über die spätere Entwicklung des Kirchenbegriffes bei den griechischen Vätern an. Wir sahen, dass bei Clemens und Origenes bei wesentlicher Übereinstimmung mit der allgemeinen altkatholischen Auffassung doch das scharf ausgeprägte Bewusstsein von der geistlichen Art der Kirche auffällt. Die späteren griechischen Väter beweisen, dass auch fernerhin der Gedanke der äusserlich organisirten Kirche im Orient nicht zu der Bedeutung gelangt ist, die ihm im Abendland durch Cyprian und Augustin erwachsen ist.[2]) So kann Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen ausfürlich der Kirche gedenken, one dass er die hierarchische Gliederung dabei in Anschlag brächte. Er begründet vielmehr ihre Katholicität durch die Unbeschränktheit ihrer Aufgabe und diese setzt er in die Mitteilung der für die menschliche Gnosis nützlichen Dogmen und in die Anleitung zu der rechten Andacht wie aller Art von Tugend.[3]) Ein festes Bewusstsein von der Unterschiedenheit der äusseren Zugehörigkeit zu den sichtbaren Versammlungen der Kirche und der Gliedschaft an der heiligen Kirche ist bei Basilius dem Grossen nachzuweisen[4]). Ebenso hat Chrysostomus trotz der hohen Schätzung des Priesterstandes, die seine Schrift *περὶ ἱερωσύνης* aufzeigt, in seinen Homilien bei Erwänung der Kirche den Gedanken im Vordergrund des Bewusstseins, dass sie die heilige Gemeinde des

---

1) Vgl. ausser den oben angegebenen Stellen Strom. VII, c. 18, §. 107 (Dind. III, 346): *μόνην εἶναί φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν εἰς ἑνότητα πίστεως μιᾶς.*

2) Neander, Dogmengesch. I, S. 415.

3) Cateches. XVIII, c. 23 (Migne XXXIII, 1044): ... *διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελειπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα ..... καὶ διὰ τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων εἰς εὐσέβειαν ὑποτάσσειν .... κεκτῆσθαι δὲ ἐν αὐτῇ πᾶσαν ἰδέαν ὀνομαζομένης ἀρετῆς ....*

4) Hom. in Ps. 28 (Migne XXIX, 288): *Ὁ δὲ θεοποιῶν κοιλίαν ἢ δόξαν ἢ ἀργύριον ἢ ἄλλο τι ..... οὔτε προσκυνεῖ τῷ κυρίῳ οὔτε ἐν τῇ αὐλῇ ἐστι τῇ ἁγίᾳ, κἂν ἄξιος τῶν αἰσθητῶν συνάξεων εἶναι δοκῇ.*

Herrn ist, deren Herrlichkeit in reicher Bildrede zu preisen er nicht müde wird[1]).

Aber diese, wenn man will, tiefere Auffassung der Kirche steht damit in Zusammenhang, dass die griechischen Väter nicht an die grossartige socialethische Auffassung der Gemeinde als der die Fülle der sittlichen Lebensbeziehungen in sich befassenden und darum dem Weltverlauf gegenüber freien Gemeinschaft herangereicht sind. Wie die Formel Cyrills zeigt, begann man die Aufgabe der christlichen Gemeinschaft auf γνῶσις und εὐσέβεια zu beschränken. Indem dabei die specifisch ethische Aufgabe wie Art der Kirche mehr und mehr in den Hintergrund trat, ist es geschehen, dass die byzantinische Kirche zum Spielball der Staatsgewalt hat werden können. Die Priesterschaft hat sich dabei auf ein theurgisches Wirken zurückgezogen. Denn wenn im Abendlande die sonderliche Ordinationsgabe dem Zweck der Mitteilung sittlicher Kräfte unterstellt ist, so dient dieselbe hier dazu eine Annäherung an Gott zu Wege zu bringen. Da aber bei dem in dieser Hinsicht massgebenden Areopagiten die Wirksamkeit der Hierarchie in dem Schema lokaler Annäherung an Gott gedacht ist[2]), so ist die Aufgabe des Priesters eine physische resp. metaphysische. In einer ästhetisch mystischen Vereinigung mit Gott liegt sie. Die θέωσις ist das Ziel der Hierarchie und diese besteht in der möglichst vollständigen Einigung mit Gott in Liebe und Erkenntnis[3]). Da dieses alles aber in keinerlei Beziehung zu den positiv sittlichen Aufgaben des diesseitigen Lebens steht, so hat die Kirche, sofern sie eine konkrete geschichtliche Grösse ist, an der Rechtsordnung des Staates die Direktiven für ihre irdisch sittliche Betätigung. Es ist mit Recht darauf verwiesen worden, dass hiemit die altrömische Auffassung wieder erreicht ist und dass dem gegenüber die Gedankenbildung Augustins „durchaus christlich sei und den Grundtrieb für die reiche und kulturmässige Geschichte der abendländischen Christenheit" darstelle[4]). Das weist uns auf die dem Abendland eigentümliche Auffassung des Kirchenbegriffes.

---

1) Vgl. z. B. hom. ad Ps. 83 (Opp. Francof. ad M. 1698 vol. VI, pag. 103 seqq.); Sermo 29 (V, 360); Expos. in ps. 5 (III, 37); hom. de caeco a nat. (VI, 356); hom. in ps. 44 (III, 673) u. ö.

2) De eccl. hierarch. c. 5, p. 1, §. 4 (Opp. ed. Corder. Antv. 1634, vol. I, p. 359.

3) Ibid. c. 1, §. 3 (p. 233): Ἡ δὲ θέωσίς ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις κτλ.

4) Ritschl, PRE². XII, S. 603.

§. 6. Cyprian von Karthago.

Indem wir an diese Aufgabe treten, haben wir die Lehre Cyprians von der Kirche zu prüfen. Es ist hier zum ersten Mal, dass wir auf altkatholischem Boden einer Auffassung, welche der vulgär-katholischen sehr nahe kommt, begegnen. In dem Mittelpunkt des Denkens Cyprians steht die Einheit der Kirche Christi. Sie ist auch vor ihm mit Energie betont worden, aber wärend noch einem Irenäus diese Einheit nur in der einen Glaubensregel und dem entsprechend in der Einheit christlichen Glaubens und Lebens zum Ausdruck kam und der Episkopat als diesem Zweck untergeordnet gewertet wurde, steht hier der Bischof im Vordergrund des Interesses. Durch ihn wird die Glaubensregel erst legitimirt [1]). Zwar hören wir auch hier immer noch den alten Gedanken durchklingen, dass die Kirche in erster Linie Gemeinde sei [2]). Aber selbst an solchen Stellen liegt doch bereits eine Hervorhebung des Unterschieds von Clerus und Laien vor, die auffallend ist [3]). Es wird ganz klar ausgesprochen, dass die Kirche auf die Bischöfe gegründet sei [4]), dass mithin der Episkopat die Einheit der Kirche begründe [5]). So modificirt sich denn auch die Anschauung von der Gemeinde und es kann heissen: illi sunt ecclesia sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos qui pacem cum sacerdotibus Dei non habentes obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt [6]). Dann fällt es weiter nicht auf, dass der Grund aller Häresie nicht etwa in der Differenz von der apostolischen Regel des Glaubens, sondern in der Auflehnung

---

1) Vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 571.

2) Ep. 73, 13 (ed. Hartel I, p. 711) . . . ecclesiam i. e. plebem in ecclesiam constitutam. Ep. 33, 1 (I, 566): quando ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus sit constituta.

3) Vgl. Ep. 45, 2 (I, 602): clero et plebi. de unit. c. 17 (I, 226): qui se a cleri ejus et plebis societate secernit.

4) Ep. 33, 1 (I, 566): ut eccl. super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur.

5) De unit. eccl. c. 5 (I, 214): episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur, ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur. cf. Ep. 66,8 (I, 733): ecclesia, quae catholica una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata. Vgl. andere Stellen bei Rothe, S. 648 ff.

6) Ep. 66, 8 (I, 733.)

gegen den Bischof gesehen wird [1]), dass alles sittlich gute Handeln seinen Ort in der bischöflich constituirten Kirche haben muss [2]); denn jede Losreissung von dieser ist eine Verleugnung der christlichen Liebe [3]). Diese Gedanken werden aber erst ganz verstanden, wenn man beachtet, dass sie gegen die Novatianer in Anwendung gebracht werden. Hatte man bisher gesagt, dass lediglich in der Kirche Heil sei, so gründete man diese Lehre darauf, dass hier die lautere Warheit und die reine Lehre vorhanden sei. Man konnte der Gnosis gegenüber das mit vollem Recht betonen. Anders stand es schon mit dem Montanismus, hier fanden sich keine offenen Abweichungen von der Glaubensregel [4]). Lange sehen wir daher die Kirche in ihrem Urteil über denselben schwanken. Und dennoch lag eine unleugbare principielle Differenz vor. Der Montanismus hatte dieselbe nicht richtig formulirt und der Gegner hatte, wie das zu geschehen pflegt, sich eine solche Formel imputiren lassen. Verlangte der Montanismus, dass Wesen und Erscheinung der Kirche sich decken, so verlegte nun auch die „Grosskirche" ihr Wesen in ihre Erscheinung. Gegen den Episkopat als Einheit der sichtbaren Kirche richtete sich der Widerspruch, und in eben dieser episkopalen Einheit bemüht sich die Folgezeit das Wesen der Kirche zu finden. Um die Glaubensregel hatte sich bisher der Streit bewegt, sie ward nun hüben wie drüben anerkannt, aber das was bisher Hilfsvorstellung war, dass nämlich nur durch den Episkopat die Warheit sich fortpflanze, wird allmählich zur Hauptsache.

Ein ungesund schwärmerisches Element kennzeichnete den Montanismus. Nun tritt jedoch in dem novatianischen Schisma eine Erscheinung auf, die völlig mit dem katholischen Glauben übereinstimmt, die nur in Betreff von Disziplinarfragen divergirt und um dieser willen einen anderen Bischof wält, und gerade dasselbe Urteil, das die Kirche einst über die Gnosis gefällt, spricht Cyprian hier über die Novatianer aus [5]). Das Schisma

1) Ep. 3, 3 (I, 471 sq.): haec sunt enim initia haereticorum et ortus atque conatus schismaticorum male cogitantium ut sibi placeant, ut praepositum superbo timore contemnant, sic de ecclesia receditur. cf. Ep. 66, 5 init. (pag. 730). Ep. 59, 5 (I, 671 sq.).

2) Vgl. bes. de unit. eccl. c. 14. 15 (I, 222 seqq)

3) Ep. 69, 1 (I, p. 750): apparet adversarios Domini et antichristos omnes esse quos constet a caritate atque ab unitate ecclesiae catholicae recessisse. cf. ep. 45, 1 (I, 599 sq.), de unit. c. 14 (p. 222).

4) Vgl. bes. Bonwetsch a. a. O. S. 69 ff.

5) Vgl. Köstlin, a. a. O. 1856, S. 96 auch Hatch, l. c. p. 103—105.

und die Häresie sind identische Begriffe geworden [1]). Wer sich von der bischöflich organisirten Kirche lossagt, der mag tun, was er will, er ist nicht mehr Glied der Kirche, überhaupt nicht mehr Christ [2]). Dem Einwand gegenüber, dass die Novatianer doch den gleichen Glauben hätten, beruft sich Cyprian mit Vorliebe auf das Schicksal der Rotte Korah, deren Schuld ebenfalls nur im Vergehen gegen das sacerdotium legitimum bestanden hätte [3]). Die bekannte Anschauung Cyprians im Streit um die Giltigkeit der Ketzertaufe will ebenfalls von hier aus begriffen sein [4]). Weil das, was Kirche heisst, den Häretikern fehlt, darum ist auch der heilige Geist, der in der Taufe verliehen wird, bei ihnen nicht vorhanden [5]). Behält man dabei im Auge, dass in diesem Zusammenhang unter Kirche immer die organisirte Anstalt gemeint ist, so wird man sich über die Tragweite dieser Sätze klar werden. Nicht mehr der Glaube der Kirche rettet, sondern die Zugehörigkeit zu ihrem Verbande, die Untergebung unter das Tun ihrer von Gott eingesetzten Organe. Der Begriff der Heilsanstalt, die abstrakt dem Einzelnen gegenübersteht, beginnt hier deutlich auf Kosten des anderen Begriffes der Heilsgemeinschaft, die auf Grund ihr immanenter geschichtlicher Notwendigkeit sich anstaltlich organisirt, bevorzugt zu werden.

Hiebei handelt es sich nicht bloss um eine gleichgiltige Umwandlung des Lehrtypus, sondern es ist eine Veränderung eingetreten die für die gesammte Auffassung des Christentums von Belang ist. Die Aussage, dass die Kirche der Ort des Heils ist, nimmt den Sinn an, dass durch die Tätigkeit ihrer Priester Gott den Menschen rettet. Sind es aber nicht mehr die Gnadenmittel, in welchen und durch welche die Gnade als die Liebesgesinnung Gottes an jedes Glied der Gemeinschaft herantritt, sondern eignen Heilskräfte den Gnadenmitteln nur sofern sie durch beamtete Priester gehandhabt werden, so wird die Gnade selbst nicht mehr Bezeichnung der Gesinnung Gottes, sondern eine besondere irgendwie naturhafte oder magische Einwirkung Gottes auf den Menschen sein [6]).

---

1) Vgl. z. B. Ep. 69, 1 (I, 749); Ep. 52, 1 (I, 617); Ep. 74, 11 (p. 808); Ep. 73, 2 (p. 779) u. ö.

2) Ep. 55, 24 (I, 617): quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est, qui in Christi ecclesia non est . . . . qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit — heisst es von Novatian.

3) Ep. 69, 7. 8 (I, 756 sq.); 73, 8 (p. 784); de unit. c. 18 (p. 226).

4) Vgl. Hackenschmidt a. a. S. 173 ff.

5) Ep. 74, 4 (I, p. 802).

6) Vgl. Engelhardt, Mitteil. u. Nachr. für d ev. Kirche in Russl. 1881, S. 474.

Bei dieser Sachlage könnte es uns nicht Wunder nehmen, wenn die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien durch Annahme eines besonderen Amtsgeistes auch schon dogmatisch fundamendirt wäre. Indessen finden sich dafür nur Andeutungen bei unserem Autor[1]). Es ist „eine atomistische für jeden einzelnen Moment berechnete Inspiration", die er für den Bischof in Anspruch nimmt[2]).

Wir mussten diese Bemerkungen vorausschicken, um die Lösung des uns beschäftigenden Problems vorzubereiten. Gibt es für Cyprian eine Unterscheidung der Kirche, sofern sie ihrem Wesen nach Gemeinde der Heiligen und ihrer Erscheinung nach eine organisirte empirische Grösse ist? Nur sehr selten reflektirt unser Autor auf die Gedankenreihe, die das Gleichnis vom Unkraut auf dem Weizenacker nahe legt. Die Tatsache, dass zizania in der Kirche seien, wird anerkannt und dabei das Bild vom Hause, in dem es verschiedenartige Gefässe gibt, verglichen (2 Tim. 2, 20), doch habe unser Urteil dem des Herrn nicht vorzugreifen[3]). Aber die so angedeutete Unterscheidung schwindet häufig im Bewusstsein unseres Schriftstellers. In dem Mass, als sich der heilsanstaltliche Charakter der Kirche vordrängt, wird die Zugehörigkeit zur Kirche als identisch mit der lebendigen Mitgliedschaft angesehen. Nur Spreu kann aus der Kirche verweht werden; das, was in ihr geblieben, muss rechter Weizen sein[4]). Die Linie, welche Fromme und Gottlose trennt, geht einmal mitten durch die empirische Kirche, fällt aber dann wieder mit der Grenzlinie der Kirche zusammen. Jenes war der altchristliche und ist der evangelische Gesichtspunkt, dieses ist römische Doktrin. Bei Cyprian findet man beides unklar bei einander.

Ebensowenig bringt die novatianische Anschauung Klarheit in die Sache. Denn wenn hier behauptet wird, die Kirche der *καθαροί* könne Sünder nicht aufnehmen, so liegt dem dieselbe Verwechslung der Kirche als des Leibes Christi und als eines empirischen Gemeinwesens zu Grunde, deren sich Cyprian schuldig

---

1) Gegen Rothe S. 658 f.

2) cf. Ep. 68, 5 (I, p. 748); 66, 10 (p. 734); 63, 1 (p. 702); 57,5(p. 655); 73, 26 fin. (p. 799) u. vgl. Ritschl S. 565 f., Köstlin a. a. O. S. 94. Thomasius I, S. 561.

3) Ep. 54, 3 (p. 622); 55, 25 (p. 643).

4) De unit c. 9 (I, 218): Nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere. Triticum non rapit ventus . . . . . inanes paleae tempestate jactantur. Ep. 66, 8 (p 732): soli illi foris remanserunt, qui etsi intus essent, ejiciendi fuerant, nec patiatur Dominus populi sui protector et tutor triticum de area sua diripi sed solae possint paleae de ecclesia separari.

machte. Jedenfalls wird von einer unsichtbaren Kirche weder auf der einen noch der anderen Seite gesprochen werden können [1]).

Aber das Problem, das einst das Denken des Hermas fesselte, was es nämlich um das Verhältnis der echten und der Scheinchristen innerhalb der Kirche sei, das dann im Zeitalter des Irenäus im Kampf gegen die Gnosis zurückgetreten war — liess doch der äussere Angriff die innere Zwiespältigkeit vergessen — dieses Problem, auch den Alexandrinern nicht fremd, tritt durch jene puristischen Tendenzen der Novatianer und später der Donatisten wieder in den Vordergrund des Interesses. Der montanistische und novatianische Versuch brachten keine Beantwortung der Frage, ebensowenig ergibt sich eine solche aus Cyprians Sätzen. Eine äusserlich zu realisirende Gemeinschaft, deren Merkmale dem Tun ihrer Glieder zu entnehmen seien, war beiden Betrachtungsarten die Kirche. Aber die Kirche ist ihrem Wesen nach Gegenstand des Glaubens, und ihre Merkmale sind göttliche Stiftungen, die jedoch von Menschen gehandhabt werden. Einen neuen Anlauf sehen wir die Donatisten nehmen. Ihnen tritt Augustinus entgegen, mehr als Cyprian zu der Lösung des Problems geeignet.

Nur eine Vorbereitung auf das, was dieser Kirchenvater gelehrt, sollte das bisher Dargestellte sein. Augustin bant uns den Weg zu dem Reformationszeitalter und den dasselbe vorbereitenden Bewegungen

§. 7. Augustin und Jovinian.

Der Gang der persönlichen Heilserfarung Augustins, seine. Lebensstellung wie der dermalige Stand der Christenheit mussten die Gedanken unseres Kirchenvaters zunächst in der durch Cyprian angedeuteten Linie sich fortbewegen lassen. So beruft er sich denn auch fort und fort auf Cyprian. Und doch treten uns dabei bedeutsame Unterschiede entgegen. Die Kirche ist auch für Augustin die sichtbare organisirte Heilsanstalt. Und im Preis ihrer Herrlichkeit kann sich unser Autor nie genug tun. Nur in ihrer sichtbaren Gemeinschaft ist das Heil vorhanden, ausserhalb ihrer ist Verderben. Es ist dieses Urteil um so schwererwiegend, als Augustin das Heil unbedingt an die Gnadenmittel, speciell die Taufe [2]) zu knüpfen scheint, andererseits aber bekanntlich,

1) Vgl. Neander, Allgemeine Gesch. der christl. Religion und Kirche (4. Aufl. Gotha 1863—65) Bd. I, S. 316 f.

2) de corrept. et grat. c. 7 (ed. Veneta tertia, Bassani, 1807, nach welcher Ausgabe ich Augustin citire, tom. XIV, col. 933): sine illo sacramento nemo intret in regnum Dei. De pecc. m. et rem. l. II, c. 27. 29 (XIII, 77. 80).

anders als Cyprian und das donatistische Schisma, die Wirkungskräftigkeit der Taufe auch ausserhalb der Kirche annimmt und die objektive Dignität der Gnadenmittel, abgesehen von der sittlichen Art der spendenden Personen häufig behauptet [1]). Aber dem Taufvorgang und der in demselben mitgeteilten Gnade parallel wird — Cyprian überbietend — von einer unverlierbaren sakramentalen Ordinationsgabe gesprochen [2]) und damit ein wesentlicher Faktor des vulgärkatholischen Kirchenbegriffes gesichert. Man möchte nun erwarten, dass es diese ausserordentliche Ausrüstung der Kirchenbeamten ist, um welcher willen jene Zugehörigkeit zur Kirche schlechthin notwendig wird. Allein diese Gedankenverbindung hat, soviel ich sehe, bei Augustin keine Stelle gefunden [3]). Freilich lehrte er, dass der heilige Geist in der Kirche durch den Vorsteher oder Diener wirksam ist [4]), es wird aber dabei nicht ausser Acht gelassen werden dürfen, wie energisch Augustin zwischen der menschlichen und göttlichen Seite der kirchlichen Handlung unterschied. So wird man bei ihm den Satz, dass das Festhalten am Bischof Heilsbedingung sei, nicht nachweisen können. Man wird sich vor einer bequemen Identificirung mit cyprianischen Gedanken [5]) oder vor Einführung der Phrase, als werde hier zwischen den Einzelnen und Gott die Kirche geschoben [6]) gleichermassen zu hüten haben. Es ist war, und ist den kirchlichen Zuständen jener Zeit angemessen, dass für Augustin das repräsentative Organ der Einheit der Kirche der Episkopat gewesen ist. Aber nicht eine derartige Wertung des geistlichen Standes bestimmt die Aussage von dem ausschliesslichen Heilsbesitz der Kirche. Diese beruht vielmehr auf der Vorstellung, dass nur in der Kirche Liebe und somit nur in ihr die Gemeinschaft der Heiligen vorhanden sei [7]). Es wird im Folgen-

1) Vgl. bes. c. ep. Parm. II, c. 11 (tom. XII, col. 52 sq.); c. Crescon. III, c. 6. 7 (XII, 553 sq.).

2) C. ep. Parm. II, c. 13, col. 56 sq.: Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud quum baptizatur, illud quum ordinatur.

3) Gegen A. Dorner, Augustinus (Berlin 1873) S. 261. 286 u. Köstlin, Deutsche Ztschr. 1856, S. 109.

4) C. ep. Parm. II, c. 11 (XII, col. 53): Spiritus autem sanctus in ecclesiae praeposito vel ministro sic inest, ut si fictus non est, operetur per eum spiritus et ejus mercedem in salutem sempiternam et eorum regenerationem vel aedificationem, qui per eum sive consecrantur, sive evangelizantur.

5) Gegen Rothe, S. 685. 6) A. Dorner a. a. O. S. 287.

7) Vgl. H. Schmidt, des Augustinus Lehre von der Kirche, in Jarbb. für deutsche Theol. 1861, S. 215.

den zu zeigen sein, dass der Heilsbesitz für Augustin prinzipiell begründet ist durch die innere Zugehörigkeit zur Kirche, welche freilich nicht anders als in einem geordneten Gemeinwesen zu Stande kommt.

Nur die Guten sind es, die wirklich den Leib Christi bilden, obwol auch andere getauft werden [1]). Die sancti sind es, welche die columba oder die rechte Kirche ausmachen [2]). Diese Guten aber werden, wie zuerst Schmidt [3]) beobachtet hat, als etwas irgendwie Zusammenhängendes, Organisirtes betrachtet. Die Guten werden als in einem Gefüge, einer compages zu einander stehend, gedacht [4]). Sie bilden eine unitas, indem sie die congregatio sanctorum darstellen, von der die Gottlosen immer ausgeschlossen bleiben [5]). Diese Gemeinschaft wird als das Haus Gottes, das auf Felsengrund gebaut ist, vorgestellt, ihr gelten wie die auszeichnenden Epitheta, welche die Schrift der Kirche beilegt, so die Weissagungen und die Gewalt zu lösen und zu binden [6]). Das Band, welches diese Gemeinschaft zusammenhält, ist Liebe und Geist. Nur in der katholischen Kirche ist die Gnade Gottes zu finden, aber das irdische Subjekt bei Austeilung derselben ist nicht die Priesterschaft, sondern das sind die Heiligen [7]). Nur in der

---

1) De unitate eccl. c. 22 (XII, 479): Nec regenerati spiritualiter in corpus et membra Christi coaedificentur nisi boni; profecto in istis bonis est illa ecclesia, cui dicitur: Sicut lilium etc.

2) De bapt. lib. III, c. 18 (XII, col. 152): per orationes sanctorum id est per columbae gemitus.

3) S. z. B. a. a. O. S. 213, vgl. Reuter in seinen geistvollen „Augustinischen Studien", Ztschr. für K. Gesch. Bd. IV, 1881, S. 221.

4) Vgl. z. B. c. lit. Petit. II, c. 58 (XII, col. 377): Ipsi autem (d. h. die Gottlosen, die am Sakrament noch Teil haben) non sunt in illa ecclesiae compage, quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei.

5) De bapt. I, c. 17 (XII, 121): Et semper ab illius ecclesiae, quae, sine macula et ruga est, unitate divisus est etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur.

6) De bapt. VII, c. 51 (XII, 256) .... alios ita esse in domo Dei, ut ipsi etiam sint eadem domus Dei, quae dicitur aedificari super petram, quae unica columba appellatur, quae sponsa pulchra sine macula et ruga .. .. quae domus etiam clavis accepit ac potestatem solvendi ac ligandi.

7) De bapt. III, c. 18 (XII, 152) heisst es zu Joh. 20, 22 f.: pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata non secundum arbitrium hominum sed secundum arbitrium Dei et orationes sanctorum spiritualium, qui omnia judicant, ipsi autem a nemine judicantur, vgl. Schmidt S. 212. ibid. V, 21 (col. 199): Quapropter sacramen-

katholischen Kirche erlangt man zwar die caritas, aber nicht vermöge der äusseren sakramental vermittelten Zugehörigkeit zu ihr [1]). Diese der Sünden Menge bedeckende Liebe wird nur dem zu Teil, welcher jener inneren Gemeinschaft beitritt, dem entsprechend richtet sie sich auf die waren Glieder der Kirche [2]).

Es hängt diese ganze Auffassung mit Augustin's Anschauung von der Gnade und ihrer Wirksamkeit an den Menschen zusammen. Zwar wird durch die Taufe Gnade mitgeteilt und die Taufe gilt daher als schlechthinige Heilsbedingung. Aber das ist nicht derart der Fall, dass durch die Taufe oder aber die Wortverkündigung der Kirche die ganze — als Liebesgesinnung Gottes unteilbare — Gnade mitgeteilt würde. Die Taufe und das Wort haben vielmehr eine präparatorische Wirksamkeit. Die Mitteilung der Gnade zum Glauben wie die Ausgiessung des Liebesgeistes — auf welche es Augustin besonders ankommt — erfolgen erst vermöge weiterer Gnadenakte. Nun erklärt es sich, wie Augustin zwar in Taufe und Wort die unerlässlichen Heilsbedingungen sieht und wie doch letztlich andere Faktoren es sind, welche dem Menschen Heil und Seligkeit übermitteln. Es ergiebt sich aber bereits von hier aus, wie für Augustin die sichtbare die Gnadenmittel spendende Kirche nicht in organischem Zusammenhang mit der Gemeinde der Heiligen stehen kann. Nicht der die in den Gnadenmitteln an die Menschen herantretende freie Gottesgnade aufnehmende Glaube, sondern die in aktiver sittlicher Betätigung sich kundgebende Liebesmitteilung ist für seine Feststellungen das Massgebende [3]).

Die Kirche ist daher wesentlich die communio sanctorum, obschon dieser Begriff selbst bei Augustin noch nicht fester Terminus geworden ist [4]). Sie ist ein Gemeinwesen, das im Geist

---

tum gratiae dat Deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. So vermitteln auch nur die membra columbae die Sündenvergebung.

1) Ibid. III, c. 16 (col. 151): caritas quae cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicae unitatis et pacis, nec ejus in omnibus, quia nec ejus sunt omnes, sicut . . . . . Manus autem impositio non sicut baptisma repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?

2) c. Cresc. II, c. 13 (XII, 527: Quum ergo quisque ad ecclesiae veniens unitatem, cum ejus membris veraciter copulatur, accipit spiritum sanctum, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, eademque caritas cooperiat multitudinem peccatorum.

3) Vgl. hiezu de peccat. merit. et rem. l. II, c. 7 (XIII, 54—55) und Thomasius a. a. O. I, S. 510—514 sowie die dort angefürten Stellen.

4) Die Belege dafür s. bei von Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik, Bd. II (2. Aufl. Lpz. 1872) S. 123.

Gottes den Grund, in der gegenseitigen Liebe seiner Glieder das Wesen seiner Existenz hat. Wie bereits angegeben, wird dasselbe nicht anders denn als ein Gefüge vorgestellt Nichts destoweniger ist es keine irgend durch irdische Merkmale warzunehmende Realität. Daher fällt es uns nicht auf, wenn Augustin dieses Gefüge der Frommen unter einander geradezu als unsichtbar bezeichnet[1]). Es ist ein unsichtbares Gut, welches die Glieder dieser Gemeinde gegenüber der sichtbaren Sakramentsgemeinschaft kennzeichnet[2]), ja im Ausnamefall kann das sichtbare Sakrament gar unsichtbarer Weise ersetzt werden[3]). Und innerlich und verborgen ist die Zugehörigkeit zu dieser waren Kirche[4]), denn innerlich ist der Zug, der zu ihr hintreibt[5]), und innerlich mit dem Herzen vermittelt sich das Gelangen zu ihr[6]).

Man würde aber sehr irren, näme man an, dass Augustin hiemit einer Kirchengemeinschaft, die abgesehen von der sichtbaren Kirche bestünde, das Wort redet. Es ist bereits angedeutet worden, wie Geist und Leben zwar nicht unbedingt an die Gnadenmittel der katholischen Kirche geknüpft sind, dass sie aber dennoch nur innerhalb dieser zur Aneignung kommen. Das Heil ist von der Taufe abhängig; so haben wir oben gelesen, freilich ist uns nun zu diesem Satz eine einschränkende Erläuterung geworden. Aber nichts destoweniger bleibt es für Augustin dabei, dass jede Trennung von der äusseren Kirchengenossenschaft, sei es durch Häresie oder Schisma, unfehlbar um die heilige Liebe, die Heilsbedingung ist, bringt[7]). Es ist seinem Bewusstsein ein Ungedanke, dass

1) Das geschieht an der, merkwürdiger Weise von den Verteidigern der unsichtbaren Kirche gewönlich übersehenen Stelle de bapt. III, c 19 (XII, col. 154), wo es von den Pseudo- und Antichristen heisst: quum intus videntur, ab illa invisibili caritatis compage separati sunt.

2) C. lit. Petil. II, c. 54 (XII, 374): Discerne ergo visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest, illis ad praemium, illis ad judicium ab invisibili unctione caritatis, quae propria bonorum est.

3) De bapt. IV, c. 22 (XII, 179): Von Märtyrern heisst es: sine visibili sacramento baptismi . . . . sed tunc impletur invisibiliter . . . .

4) De bapt. V, c. 27 (XII, 204): Ex illis ergo omnibus, qui, ut ita dicam, intrinsecus et in occulto intus sunt, constat ille hortus conclusus.

5) De praedest. c 8 (XIV, col. 993): qui credunt, praedicatore forinsecus insonante, intus a patre audiunt atque discunt.

6) De bapt. V, c. 28 (XII, col. 206): Certe et manifestum est id quod dicitur in ecclesia intus et foris, in corde non in corpore cogitandum.

7) C. lit. Petil. II, c. 77 (XII, 339): caritas enim Christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri, atque ita videatis sine illa nihil vos esse, etsi baptismum et fidem teneatis . . . . tenemus autem caritatem, si amplectimus unitatem.

ein Schismatiker auch gerecht sein könne, mag auch dergleichen in der Consequenz seiner Anschauung gelegen haben[1]). Es ist allewege Spreu, was sich von der Kirche trennt, denn der Weizen bleibt auf der Tenne[2]). Das einzige Motiv zur Trennung von der katholischen Kirche, das Augustin sich vorstellen kann, ist der Hochmut[3]), die wirklich Gerechten bleiben unter allen Umständen in ihr[4]). So neigt denn auch bei Augustin der Satz: Extra ecclesiam nulla salus zu dem Sinne hin, den einst Cyprian mit ihm verband. Trennung von der sichtbaren katholischen Kirche ist zeitliches und ewiges Verderben[5]).

Es ist eine feine Bemerkung Schmidt's, dass Augustin bei Betrachtung der Katholicität der Kirche mehr auf ihre äussere heilsanstaltliche Seite, bei Erwägung des Attributes der Heiligkeit mehr auf ihre innere Seite, als Heilsgemeinschaft reflektire[6]).

Immerhin aber scheint es zu einem Widerspruch zu füren, dass Augustin einmal das Heil von der äusseren Zugehörigkeit zu der katholischen Kirche abhängig macht und dann dasselbe bloss an die Einheit der Liebe und Heiligkeit knüpft.

Es ist besonders der Kampf mit den Donatisten gewesen, der Augustin veranlasste, sich über das Verhältnis dieser beiden Sätze eingehend zu äussern.

Den Donatisten muss die erscheinende Kirche schlechthin mit der waren zusammen fallen. Nur die Glieder ihrer Vereinigung waren daher die rechte Kirche. Es fehlte ihnen jede Unterscheidung im Begriff der Kirche. Man hat diesen Grundirrtum auch bei ihrem Gegner Augustin finden wollen[7]), allein kaum mit Recht. Die bisherige Besprechung hat vielmehr bewiesen, dass jene innere

---

1) C. Cresc. II, c. 13 (XII, 527): Caritatem vero sanctam, quae est vinculum perfectionis nemo potest habere non bonus; nemo qui habet, potest esse vel schismaticus vel haereticus.

2) De bapt. V, 21 (XII, 199): . . . sicut area, cum trituratur, quidquid inde volat, non est triticum. Cf. Cypriani Ep. 66, 8.

3) C. Cresc. IV, c. 59 (XII, 654).

4) De bapt. I, c. 17 (XII, 121): Spiritales autem . . . . non eunt foras, quia et cum aliqua vel perversitate vel necessitate hominum videntur expelli, ibi magis probantur, quam si intus permaneant, quum adversus ecclesiam nullatenus erigantur, sed in solida unitatis petra fortissimo caritatis robore radicantur.

5) Ep. 141, al 152, §. 5 (II, 597): Quisquis ergo ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter vivere se existimat, hoc ipso scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed ira Dei manet super eum. 6) a a. O. S. 209, vgl. die ganze Erörterung S. 200 ff.

7) Neander a. a. O. Bd. III, S. 297, Dorner a. a. O. S. 280.

Differenzirung in dem Begriff der Kirche, von der wir ausgiengen, auch bei Augustin vorhanden ist.

Über das Verhältnis aber der sichtbaren katholischen Kirche und jener unsichtbaren inneren Gemeinschaft werden wir uns zu verständigen haben.

Die Kirche schien im Allgemeinen die Gemeinschaft derer zu sein, die Teil haben an den Sakramenten, denn sowol von den waren wie falschen Gliedern galt, wie wir gesehen, diese Aussage. Dieser Satz klingt durchaus evangelisch, aber sein Wert ist im Gedankenkreise Augustins, wie bereits angedeutet, ein wesentlich verschiedener, da ihm der Realismus der evangelischen Auffassung der Sakramente abgeht[1]). Der Empfang der Sakramente präjudicirt mit nichten für Gliedschaft an der Kirche[2]) Es deckt sich mithin der Umfang der compages invisibilis und der sichtbaren Kirchengemeinschaft nicht[3]), denn es gibt neben den Frommen in letzterer auch solche, die Satans sind[4]), und nur Wenige in der grossen Gemeinschaft der äusseren Zeichen haben Teil an dem Erbe der Heiligen[5]). Die so vorhandene Scheidung ist nicht äusserlich zu vollziehen, da das weder des Herrn Wille[6]), noch möglich[7]) oder nötig[8]) ist; geistlich ist sie aber bereits vorhanden[9]). Und in dem Zusammenhang dieser durchaus von dem katholischen System abweichenden Gedankenreihe erscheint die äussere Zugehörigkeit zur Kirche als so wertlos, dass die, welche bloss äusserlich der

1) Vgl. z. B. Thomasius a. a. O. I, S. 579.

2) De unit. eccl. c. 25 (XII, 488): Et multi tales sunt in sacramentorum communione cum ecclesia, et tamen jam non sunt in ecclesia. C. lit. Petil. II, c 58 (XII, 377) heisst es von den Häretikern und Gottlosen: non igitur putandi sunt esse in Dei corpore, quod est ecclesia, qui sacramentorum ejus corporaliter participes fiunt.

3) De unit. c. 25 (XII, 489): Sic et antequam visibiliter excommunicatur, quisquis contra veritatem, qua convincitur et arguitur, inimicum gestat animum, jam praecisus est

4) De bapt IV, c. 10 (XII, 168): et intus ex parte diaboli contra ecclesiam (sc. fiunt).

5) c. Faust. l. XIII, c. 16 (X, col. 313) ... cum paucis haereditatem Dei, cum multis autem, signacula ejus participanda ... cf. de bapt. VII, c. 51 (XII, 256): Ex hoc numero innumerabili non solum turba intus premens cor paucorum in tantae multitudinis comparatione sanctorum sed ...

6) Häufig mit Bezug auf das Gleichnis Matth. 13, z. B. c. ep. Parm. III, c. 2 (XII, 81). 7) Ibid. 8) c. Cresc. III, c. 65 (XII, 596).

9) De bapt. VI, c. 3 (XII, 208): Omnes mali a bonis spiritualiter sejuncti sunt. Ibid. VII, c. 51 (col. 257): ... qui interius carnaliter et animaliter vivunt, et spiritaliter separati sunt. cf. Sermo 88, 23 (VII, 481): Nos cessionem spiritualiter intelligimus, illi (d. h. die Donatisten) corporaliter.

Kirche angehören, denjenigen, welche sie auch äusserlich bereits verlassen haben, gleichgestellt werden[1]). Durch das Bild vom Weizen und der Spreu[2]), oder die Unterscheidung des Gehörens zu einem Hause von dem im Hause Sein[3]), oder durch Vergleichung der Bösen in der Kirche mit den schlechten Säften im menschlichen Körper[4]), oder durch Heranziehung des Verhältnisses des inneren und äusseren Menschen[5]), sucht Augustin das in Rede stehende Verhältnis klar zu stellen.

Am schärfsten geschieht das wol in der berümten Stelle, an der Augustin die Unterscheidung eines corpus bipartitum, welche der donatistische Grammatiker Tichonius gemacht hatte, zurechtstellend, von einem corpus Domini verum atque permixtum oder verum atque simulatum zu reden Veranlassung nimmt.[6]) Zu dem waren Leibe des Herrn gehören, dem Anschein zuwider, die Heuchler schon jetzt nicht[7]). Daher könne man auch von einer permixta ecclesia reden. Bei Lesung der Schrift aber müsse man, wie Tichonius gefordert, diese Unterscheidung im Auge behalten, da dort von der Kirche wie von Einem Leibe geredet werde[8]).

Haben wir Augustin bisher richtig verstanden, so ist Kirche einmal die äussere durch die Sakramente gekennzeichnete Menschengemeinschaft, dann aber die Vereinigung der wirklich Gläubigen und Frommen, welche innerhalb jenes Gemeinwesens zu suchen und zu finden ist. Einen nicht abzutrennenden Teil der sichtbaren Kirche bildet die Gemeinde der Heiligen. Es klingen diese Sätze

1) Ibid. I, c. 17 (col. 121): Itaque sive intus versari videantur, sive aperte foris sint, quod caro est, caro est: sive in area in sua sterilitate perseverent, sive occasione tentationis tanquam vento extra tollantur, quod palea est, palea est. Freilich werden l. VII, c. 51 (col. 257) offenkundige Schismatiker als separatiores im Verhältnis zu denen, die geistlich von der Kirche getrennt sind, bezeichnet.

2) Z. B. die bereits angefürte Stelle de bapt. V, c. 21 (XII, 199): quidquid inde (sc. de area) volat, non est triticum, sed non quidquid ibi est, triticum est.

3) De bapt. VII, c. 51 (col. 256): Alios autem ita dici in domo ut non pertineant ad compagem domus nec ad societatem fructiferae pacificaeque justitiae sed sicut esse palea dicitur in frumentis.

4) In Ep. Joa. ad Parth. Tract. III §. 4 (IV, 1117) . . . sic sunt in corpore Christi quomodo humores mali.

5) Brevicul. collat. c. Donat. collat. diei tertii c. 10 (XII, 709).

6) De doctr. christ. III, c. 32 (t. III, col. 76).

7) . . . non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus esse videantur ecclesia.

8) Tanquam unum sit utrorumque corpus propter temporalem commixtionem et communionem sacramentorum.

dem, was wir in der alten lutherischen Dogmatik lesen, ganz gleichartig. Doch macht sich ein bedeutsamer Unterschied sofort geltend, wenn man beachtet, dass die beiden Gemeinschaften bei Augustin, die doch empirisch Eine concrete Gemeinde bilden, kein ihr gemeinsames Wesen constituirendes Princip aufzuweisen haben. Ein solches ist nach unserer Auffassung in den Gnadenmitteln gegeben. Gnadenmittelgemeinschaft ist wesentlich sowol die sichtbare wie die unsichtbare Kirche. Aber bei Augustin besitzen dieselben, wie angedeutet, keine geistspendende Kraft. Nicht durch die äusseren Gnadenmittel, sondern nebenher, innerlich und unsichtbar wird jene Gemeinde der Heiligen erworben[1]). Dann ist aber die Anzal derer, die durch das innerlich tönende Wort gewonnen wird, nicht mit innerer Notwendigkeit denselben Bedingungen des Gemeindelebens wie die Gesammtkirche unterstellt. Und mag noch so sehr die Nötigung der Teilname an dem Tun der sichtbaren Kirche betont werden; es behalten solche Forderungen den Charakter des praktischen Postulates, one dass man die systematische Bedingtheit desselben empfände. Der berechtigte Gegensatz wird zum sachlichen Widerspruch. Derselbe wird im Folgenden noch schärfer hervortreten.

So scheint es nicht ganz der Berechtigung zu entbehren, wenn die Donatisten Augustin vorhielten, die Katholiker redeten von zwei Kirchen, deren eine den gegenwärtigen Mischzustand Guter und Böser in sich begreife, wärend die andere der Vollendungszeit angehöre[2]). Freilich traf dieser Angriff in dieser Form wenigstens, Augustins Anschauung nicht, und es wird ihm daher leicht zu zeigen, dass es eine und dieselbe Kirche ist, deren Wesen durch Beimischung schlechter Glieder nicht alterirt wird, welche jetzt wie einst bestehen wird[3]). Der dabei gebrauchte Vergleich des inneren und äusseren Menschen beweist, dass dieser Gegensatz nicht bloss nach den Kategorien der Gegenwart und Zukunft zu denken ist, sondern dass durch ihn bereits in der Gegenwart die Kirche halbirt wird[4]). Wenn nun an anderen

1) Vgl. oben S. 42.

2) Brevicul. collat. coll. III, c. 10 (XII, col. 708). Deinde calumniantes, quod duas ecclesias catholici dixerint, unam quae nunc habet permixtos malos, aliam, quae post resurrectionem eos non esse habitura.

3) Ibid. c. 10 (col. 709): eandem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram.

4) Ibid.: Dictum est etiam de homine exteriore et interiore, quae quum sint diversa, non tamen dici duos homines: quanto minus dici duas ecclesias.

Stellen mit viel Nachdruck die fehl- und makellose Kirche als eine erst zukünftige hingestellt wird, so involvirt das keine Lehrverschiebung. Das erklärt sich vielmehr aus dem mittlerweile eingetretenen Gegensatz des Pelagianismus, der von seinen anthropologischen Voraussetzungen aus — natürlich in anderem Sinn als Augustin — jene fehlerlose Kirche der Gegenwart zuwies[1]). Dem gegenüber bestand für Augustin das vollkommene Recht die Erscheinung der Kirche der Vollendung in die Zukunft zu verlegen. Damit ist aber ein bereits gegenwärtiges verborgenes Vorhandensein derselben keineswegs ausgeschlossen. Durch die gleiche Gedankencombination erklärt sich auch die hochbedeutsame Verwendung, die der Gedanke vom Reiche Gottes bei Augustin gefunden hat. Die altkatholische Anschauung hat bekanntlich das Reich als einen lediglich eschatologischen Begriff, der das Ziel wie das Produkt der geschichtlichen Entwicklung der Kirche bezeichnet, gefasst[2]). Auch für Augustin ist dieses die gewönliche Bedeutung des Begriffes[3]). Nun ist aber in dem Werk de civitate Dei der Satz ausgesprochen: Ecclesia et nunc est regnum Christi, regnumque caelorum[4]), ebenso wird jene civitas zwar mit der ecclesia identificirt[5]), obwol andererseits sie in dieser Welt nur ein Pilgerdasein fürt und ihr Ziel erst in der Ewigkeit erreicht[6]). Indem aber die erstere Aussage an den sancti im Gegensatz zu den in der Kirche befindlichen zizania erprobt und jene sancti mit den vollendeten Gerechten als Einheit zusammengedacht sind[7]), erweist es sich, dass die Stelle nicht in üblicher Weise

1) De gestis Pelagii, c. 35 (XIII, col. 280) cf. c. 12 (col. 255 sq.), de dono persever. c. 5 (XIV, col. 1025).

2) Das wurde bereits auf S. 10 Anm. 11 für Hermas belegt. Ausserdem seien beispielsweise folgende Stellen angeführt: Clem. Rom. Ep. I ad Cor. c. 42, 3; 50, 3; 61, 1; ep. II c. 5, 5; 9, 6; 11, 7; 12, 1 cf. §. 2. Barnab. c. 4, 13; 8, 5. 6; 7, 11; 21, 1. Iren. adv. haeres. IV, 8, 1 .... Deum qui in regnum coelorum introducit Abraham et semen ejus quod est ecclesia per Jesum Christum. Cf. V, 33, 1. 3. Cypr. de op. et eleem. c. 9: eos quum judicii dies venerit ad percipiendum regnum dicit admitti qui fuerint in ecclesia ejus operati. De dom. or. c. 36; de mortal. c. 26; de unit. c. 6; 14: ad regnum pervenire non poterit qui eam (i. e. ecclesiam) quae regnatura est, derelinquit; cf. Διδαχὴ τ. ἀπ. (ed. Bryen. c. 10, p. 37): σύναξον αὐτὴν (sc. ἐκκλησίαν) .... τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν κτλ.

3) Vgl. die Stellen bei Reuter, a. a. O. S. 520, Anm. 2.

4) De civ. Dei l. XX, c. 9, (tom. IX, col. 770).

5) l. XIII, c. 16 (col. 441); XVI, c. 2 (col. 546).

6) XV, c. 26 (col 539); I, c. 35 (col. 40) vgl. auch XI, c. 1 (col. 356).

7) XX, 9 (col. 770, 771).

one Weiteres mit der römischen Verwechslung des Reichs- und Kirchenbegriffes zusammengebracht werden darf[1]). Vielmehr ist, wie der Zusammenhang zeigt, in erster Linie die Meinung die, dass die erst in der Zukunft voll und ganz realisirte Grösse des Gottesreiches bereits gegenwärtig in der Gemeinde der Heiligen real und präsent sei[2]). Und in diesem Gedanken erblicken wir einen wertvollen Rückgang auf den Centralbegriff der Lehre Christi[3]). Wie die vollendete Kirche, so ist also auch das Reich Gottes für Augustin sowol eine erst zukünftige wie doch auch gegenwärtige Realität.

Aber in der betrachteten Gedankenverbindung liegen andererseits doch wieder die Wurzeln jener katholischen Doktrin. Es hat sich uns gezeigt, wie Augustin unfähig war den Begriff der communio sanctorum von hierarchischer Verengung frei zu erhalten. Dieselbe hat sich auch auf die angedeuteten Ideen erstreckt. Denn an der Stelle, von der wir ausgiengen, deutet Augustin die Herrschaft, welche der Kirche (in dem genannten Sinne) zustehe, auf die praepositi, per quos ecclesia nunc gubernatur. Darin ist freilich nicht eine bewusste hierarchische Tendenz zu erblicken, aber ebensowenig bloss ein Produkt „exegetischer Not“,[4]) denn eine Vindicirung der Herrschaft an die Heiligen war ja hier ebenso möglich wie einige Zeilen früher. Es erweist dieser Übergang nur, dass die beiden Begriffe der compages invisibilis und der organisirten Kirche für Augustin nicht scharf und klar unterschieden sind. Es entspricht dieser Schwankung, wenn der Gegensatz des Gottes- und Weltstaates in de civitate Dei bald dem der Menschheit Gottes und der bösen Weltmenschen, bald der historischen christlichen Kirche und des Staates gleich kommt.

Wir haben bisher gefunden, dass Augustin in einer mehrfach an unser Bekenntnis erinnernden Weise den Begriff der Kirche bestimmt. Wir sind dabei zu der Warnehmung gelangt, dass sich der Umfang der echten und der empirischen Kirche nicht deckt, sondern dass, wie bereits bemerkt, es Glieder der empirischen Kirche gibt, die nicht von der rechten Kirche sind.

Aus jenem Satz liesse sich an sich noch eine andere Consequenz herleiten, dass es nämlich ausserhalb der wirklichen Kirche

---

1) Z. B. gegen Hackenschmidt's Darstellung, die Kirche im Glauben des ev. Christen (Erlangen, 1°81) S. 28—31.

2) Vgl. Reuter, a. a. O. S. 515.

3) Vgl. Ritschl, Art. Reich Gottes in PRE² Bd. XII, S. 603.

4) Gegen Reuter, S. 519.

Menschen geben könne, die auch so des Heiles teilhaft werden, also letztlich der waren Kirche in ihrer Reichsgestalt zufallen. Es sieht aus, als fänden sich bei Augustin auch dahinweisende Äusserungen. Indem wir ihnen nachgehen, sind wir auf Erwägung des Einflusses gewiesen, den das augustinische Grunddogma von der Prädestination auf seinen Kirchenbegriff geübt hat.

Wir lesen bei Augustin den Satz, dass, wie innerhalb der Kirche es solche gebe, die des Teufels sind, es auch ausserhalb ihrer Einheit solche geben müsse, die Christi seien, so dass wie in, so ausser der Kirche Getreidekörner sich finden[1]). Gibt es aber ausserhalb der Kirche Menschen, die mehr wert sind als Glieder der Kirche, so kann sich dieser Gedanke bei Augustin nur durch den Einfluss der Prädestinationsidee vermitteln. Und wenn wir hören, dass auch noch nicht Geborene vermöge des göttlichen Ratschlusses schon Gottes Kinder in prädestinatianischem Sinn sind, so kann es nicht auffallen, wenn das auch auf Nichtwiedergeborene übertragen wird[2]). Wenn wir denselben Augustin dann von einem certus numerus praedestinatorum reden hören[3]), welcher allein der Verdammnis, die der massa perditionis bevorsteht, entnommen werde[4]), und andererseits uns mitgeteilt wird, dass alle, auch die kleinen Kinder, welche ungetauft sterben, der Verdammnis anheimfallen[5]), so erscheint die Folgerung berechtigt, dass wenn auch nicht alle Getauften, so doch nur Getaufte gerettet werden, dass also jeder Prädestinirte getauft werden müsse. Heil gäbe es dann auch für Prädestinirte nur innerhalb der sichtbaren katholischen Kirche, mag auch der Grund desselben ausser Zusammenhang mit ihren irdischen Mitteln bleiben.

---

1) De bapt. IV, 9 (XII, 166): Sicut ergo et intus quod diaboli est, arguendum est, sic et foris quod Christi est, agnoscendum est. An extra unitatem ecclesiae non habet sua Deus et in unitate ecclesiae sua habet diabolus? . . . . . et intus et foris par conditio est. Neque enim in zizaniis exterioribus non inveniuntur grana frumenti et in interioribus inveniuntur.

2) Vgl. de corrept. et grat. c. 9 (XIV, 938): Quicunque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, jam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt.

3) De corrept. et grat. c. 13 (XIV, 949) . . . . qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis.

4) In der zuletzt angefürten Schrift, c. 19, (col. 1042).

5) Z. B. ibid. c. 9 (col. 1033).

Augustin hat diese Folgerung in der Tat gezogen[1]). Es kann gar nicht in Frage kommen, dass der katholische Bischof diesen Gedanken aufgegeben haben sollte. Und doch steht die Sache keineswegs so, dass diese Consequenz als korrekt gewonnener Teil des Augustinischen Lehrganzen angesehen werden könnte.

Ich sehe davon ab, dass die Bluttaufe der Märtyrer das kirchliche Sakrament ersetzen kann, dass der Schächer am Kreuze auch one Taufe das Heil empfangen hat[2]). Das sind Ausnamefälle. Nun findet sich aber bei Augustin eine feste Gedankenreihe, durch welche die obige Folgerung aufgehoben wird[3]). Sie tritt uns am deutlichsten in der Ep. CII entgegen. Hier fürt Augustin den Gedanken aus, dass bereits von uran es Menschen sowol unter Juden wie Heiden gegeben habe, die durch den Glauben an den Logos desselben Heiles, welches die neutestamentliche Gemeinde erwartet, teilhaft geworden seien[4]). Nie hätten diejenigen des Heiles ermangelt, die sein würdig waren[5]). Die zu allen Zeiten wesentlich identische Heilsverkündigung[6]) ist stets, je nach dem Glauben oder Unglauben der Hörer zu Heil oder Verderben, ergangen[7]). Es ist nun nicht an dem, dass hier ein Rückfall in den Gedankenkreis der älteren Apologeten vorläge[8]) oder dass Augustin sich in einer momentanen geistreichen Paradoxie ergienge. Augustin setzt vielmehr selbst die vorgetragenen Ideen

---

1) De corrept. et grat. c. 7 (XIV, 934), wo bei Erörterung der Prädestination kleiner Kinder es heisst: et per hoc lavacrum introducit in regnum . . . . sine illo sacramento nemo intrat in regnum Dei. cf. duas ep. Pelagg. II, c. 6 (tom. XIII, col. 543).

2) De bapt. IV, c. 22, 23 (XII, 178 seq.) vgl. Reuter a. a. O. S 218.

3) Ich folge hier Reuter, in seiner mehrfach citirten scharfsinnigen Abhandlung, vgl. bes. S. 245 ff.

4) Ep.CII, § 12 (tom. II, col. 363): Itaque ab exordio generis humani quicunque in eum (d. h. den Logos) crediderunt eumque utcunque intellexerunt et secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerant, per eum procul dubio salvi facti sunt. §. 15 (col. 365) . . . ab initio generis humani . . . . nec qui in eum crederent defuerunt, ab Adam usque ad Moysen et in ipso Israel . . . . et in aliis gentibus.

5) Ibid.: Ita salus religionis hujus per quam solum salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit, qui dignus fuit et cui defuit, dignus non fuit.

6) Ib. §. 12: eademque res aliis atque aliis sacris et sacramentis vel praedicatur vel prophetatur.

7) Ib. §. 15: Et ab exordio propagationis generis humani usque in finem quibusdam ad praemium quibusdam ad judicium praedicatur.

8) Vgl. S. 15.

mit dem beherrschenden Centrum seines Systems in Verbindung. Nach einer genauen Reproducirung der angezogenen Stelle[1]), erläutert[2]) er jenen Begriff der digni als durch die Prädestination erfordert. Angesichts dieser Gedanken wird nicht gesagt werden können, dass nur durch die äussere Kirche hindurch sich die congregatio praedestinatorum realisire[3]). Der Prädestinationsgedanke Augustins hebt den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Heil und sichtbarer Kirche auf.

Wir haben die Augustinische Centralidee bisher in Beziehung gebracht zu der äusseren Kirche. Es ergab sich dabei der Widerspruch, dass einmal das Heil nur als in Abhängigkeit von den Gnadenmitteln der Kirche aber dann wieder als durch direkte Gottesbestimmung zu erlangendes vorgestellt wird. Aber wir haben oben bemerkt, dass die Kirche für Augustin auch communio sanctorum ist. Sollte jener Begriff nicht Klarheit bringen, sollte sich die Zal der Prädestinirten nicht decken mit der unsichtbaren durch das Band des Geistes und der Liebe geeinten Gemeinschaft der Heiligen? Die Bejahung dieser Frage wird gewönlich für selbstverständlich angesehen[4]).

Allein die Sache dürfte auch hier nicht so einfach sein[5]). Beachtet man, dass von den sancti stets als etwas Erkennbarem, nämlich der Gemeinschaft der Glieder der Kirche, die sich durch ein heiliges Leben bewären[6]), die Rede ist, wärend die electi schlechterdings nur Gott bekannt sein können[7]), so dass auch

---

1) De praedest. sanct. c. 9 (XIV, 994 seqq.).

2) Ibid. c. 10 (col. 996): Si discutatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicunt voluntate humana, nos autem dicimus, gratia vel praedestinatione divina. Eine Sammlung anderer jene Theorie voraussetzender Stellen gibt Reuter, S. 246 f., Anm. 5.

3) Gegen Schmidt, a. a. O. S. 230, Dorner, S. 228, Nitzsch, Dogmengesch. S. 242.

4) S. z. B. Schmidt, S. 213, Dorner, S. 290, Nitzsch, S. 242, v. Zezschwitz, Katechetik II, 1. S. 123.

5) Vgl. Reuter a. a. O. S. 220 ff.

6) De bapt. V, c. 16 (XII, 194): Aut si ecclesiam tenere non dicimus nisi eos qui divina mandata custodiunt, multos jam esse concedimus baptismum tenentes et ecclesiam non tenentes. Unter ecclesia ist hier die ware Kirche verstanden; ibid. §. 21: Primatus autem non est nisi in sancta conversatione et vita bona, quo pertinent omnes, ex quibus tamquam membris constat illa sponsa non habens maculam neque rugam, et illa columba inter multorum corvorum improbitatem gemens.

7) Z. B. de corrept. et grat. c. 15 (XIV, 954): Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat . . . etc.

betreffs der eigenen Prädestination Zweifel besteht[1]) und der Menschen und Gottes Urteil hiebei schlechthin auseinandergehen[2]), so wird man von vornherein zugeben, dass an sich die Identität beider Gemeinschaften nicht zugestanden werden kann. Die Verbindung mit der Gemeinde der Heiligen trägt nichts aus, solange sie nicht mit dem donum perseverantiae verbunden ist, wie die eben citirte Stelle belegt. Und auch das ist nicht die Meinung Augustins, dass bloss ein vorwitziges Urteil abgewiesen werden soll, sondern es ist ein Urteil, wie Menschen es fällen können und müssen. Und so weit wird der Einfluss der Prädestinationsdoktrin ausgedehnt, dass selbst die officiell kirchlichen Heiligen, die das Martyrium erlitten haben, also nach Menschen Urteil doch bis an das Ende beharrten, nicht eo ipso zu den Erwälten gehören[3]). Dann ist es aber strikte Consequenz, dass es Heilige gibt, die nicht Erwälte sind, dass also wie der numerus praedestinatorum über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinübergriff, er sich auch mit der communio sanctorum nicht deckt. Und nicht etwa nur einen Kern innerhalb jener bildet er, sondern da sie bloss innerhalb der sichtbaren Kirche vorhanden war, so gibt es auch ausserhalb der Gemeinde der frommen Christen Erwälte. Allein wie wir oben den ersten der Sätze einschränken mussten, so ist ein Gleiches hier geboten. Praktisch hat Augustin nicht nur von einem Cyprian, sondern auch den anderen Märtyrern der Kirche als von electi geredet[4]). Es trat wieder die Schärfe der Consequenz zurück gegenüber der Wucht der herrschenden Tradition.

Es ist bemerkt worden, dass Augustin, anders als die reformirte Dogmatik, den Prädestinationsgedanken nicht zur Bestimmung seines Kirchenbegriffes verwandt habe[5]). Dieses Urteil enthält insofern ein Warheitsmoment als die Consequenzen, welche wir aus

---

1) Ib. c. 13 (col. 949): quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat?

2) Ibid. c. 9 (col. 937): Appellamus ergo nos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus . . . . . si autem perseverantiam non habent . . . . . non vere appellantur quod appellantur et non sunt, apud eum enim hoc non sunt, cui notum est quod futuri sunt, id est ex bonis mali.

3) De dono persever. c. 2 (XIV, 1021): Quid autem dici potest, quum perseverantia usque in finem non donetur in Christo, cui donatur pati pro Christo aut, ut expressius eloquar, cui donatur mori pro Christo, vgl. Reuter S. 226 f. 4) Belege bei Reuter, S. 227 f.

5) Köstlin, a. a. O. S. 112.

dem Augustinischen Centralgedanken für seine Lehre von der Kirche gezogen haben, sich verbis expressis, soweit meine Kenntnis reicht, nicht nachweisen lassen. Es wird aber nach einer Stelle, wie der folgenden einzuschränken sein. Augustin sagt in der antidonatistischen Schrift de baptismo, wie häufig, die Kirche sei in sanctis et justis. Für diese Bestimmung aber tritt bald die des numerus certus sanctorum praedestinatus ein[1]). Diese Zal der Gerechten, wie sie gleich darauf genannt werden, bildet jene rechte Kirche, von der ausgegangen wurde[2]). Allein die Schwierigkeit, welche die Einmengung der Prädestinationstheorie verursacht, zeigt sich bald. Von einigen aus dieser Anzal der Gerechten (d. h. hier der Prädestinirten) heisst es, sie lebten geistlich und in der Liebe[3]), andere aber wandeln noch fleischlich und seelisch[4]), ja noch andere gar nichtswürdig in Häresien und Heidentum[5]). Jene alle bilden also die rechte Kirche. Der Schluss, dass die Zugehörigkeit zur Kirche angesichts des göttlichen Ratschlusses, für das Heil nicht präjudicire, ist berechtigt[6]). Hienach umfasst die rechte Kirche die Gesammtheit der Prädestinirten, also auch Häretiker und Heiden. Und doch hiess es zuerst, wie gewönlich, sie sei nur in den Heiligen und Gerechten. Augustin musste von seinen Voraussetzungen aus zu diesen Consequenzen gelangen, mochten sie auch in anderem Zusammenhang noch so herb von ihm abgewiesen werden.

A. Dorner gibt dem üblichen Urteil Ausdruck, wenn er zwei Elemente in dem „gespaltenen“ Kirchenbegriff Augustins findet[7]). Unsere Auseinandersetzungen zeigen, dass wir von einem dreifachen Princip in Augustins Lehre von der Kirche zu sagen

1) l. V, c. 27 (XII, 203): in illis videlicet justis, qui in occulto Iudaei sunt circumcisione cordis . . . . in quibus est numerus certus sanctorum praedestinatus ante mundi constitutionem. An sich könnte in quibus hier sich nur auf einen Teil der mit in illis Bezeichneten beziehen, allein dagegen ist der Zusammenhang.

2) Ibid. Numerus ergo ille justorum, qui secundum propositum vocati sunt, ipse est hortus conclusus, fons signatus etc.

3) Ex hoc numero quidam spiritaliter vivunt et supereminentem viam caritatis ingrediuntur.

4) Ib. col. 204: quidam vero adhuc carnales et animales.

5) Sunt etiam quidam ex eo numero qui adhuc nequiter vivant aut etiam in haeresibus vel in gentilium superstitionibus jaceant, et tamen etiam illic novit Dominus, qui sunt ejus.

6) Namque in illa ineffabili praescientia Dei, multi qui foris videntur, intus sunt, et multi qui intus videntur, foris sunt.

7) a. a. O. S. 289 f.

haben. Die Kirche ist bei Augustin die erscheinende Heilsanstalt. Nur wer sich dieser unterstellt, hat Hoffnung auf Heil. Durch die Taufe wird man ihr Glied.

Die Kirche ist die Gemeinde der Heiligen, der warhaft Frommen. Innerlich sind sie von Gott ergriffen, innerlich ist ihr Wesen, wie das Band, das sie eint. An einem heiligen Leben erkennt man sie.

Die Kirche ist vor Allem der Ort des Heiles auf Erden. Heil haben aber nur die Prädestinirten zu erwarten. Die Kirche ist letztlich die feste Anzal der Prädestinirten, fern, wenn sie nicht getauft sind, von der sichtbaren Kirche, geschieden aber auch, wenn sie Heiden oder Häretiker sind, von der invisibilis compages der frommen Christen.

Wol scheint es, als ob sich einige der geschilderten Seiten des Begriffes decken, ja für das praktische Bewusstsein unseres Autors haben sie sich alle zur Einheit zusammengeschlossen. Dass diese Einheit aber keine begrifflich notwendige ist, haben wir zu erweisen uns bemüht. Denn jede dieser drei Bestimmungen rekurrirt auf ein verschiedenes Princip. Erstens werden die äusserlich uns gespendeten Gnadenmittel mit dem sie umschliessenden anstaltlichen Organismus als solches angesehen, dann kommt der Geist der Liebe der Glieder unter einander, ihre subjektive Frömmigkeit dafür in Verwendung und drittens liegt das Princip in dem absoluten Gotteswillen. Diese Principien aber erfordern und bedingen einander nicht gegenseitig.

Das von uns behandelte Problem hat in der alten Kirche seine vollendete Darstellung bei Augustin gefunden. War bei Cyprian, der dem einen bei der Bildung des Kirchenbegriffes wirksamen Trieb volle Genüge leistete, die innere Unterschiedenheit auf Kosten der Einheitlichkeit des Begriffes zurückgetreten, so erweist in Augustins Lehre freilich auch der andere Antrieb sich als wirksam. Dabei kommt die innere Differenzirung zu ihrem Recht, aber indem auch an dem Gedanken Cyprians festgehalten wird, ist die principielle Einheit der Kirche geopfert worden. Ein einheitliches Princip für den Kirchenbegriff, aus dem sich sowol die äussere wie innere Zugehörigkeit der Christen zur Kirche gleichmässig gewinnen lässt, aufzustellen, ist Augustin nicht gelungen.

Es ist nicht der Zweck systematisirender Kritik, der uns veranlasst hat die Widersprüche seiner Theorie aufzudecken. Bei einem Mann wie Augustin wird die Kritik am besten der Geschichte überlassen. Auf eine Klarlegung der Gesichtspunkte, von denen aus er seinen Begriff von der Kirche gewann, kam es uns an. Die Geschichte unseres Dogmas wird zeigen, wie jene

Gesichtspunkte massgebend geworden sind für die dogmatische Erfassung unseres Locus. Noch heute begegnet man Gedanken, die von dem grossen Afrikaner zuerst formulirt wurden.

Analogien des Begriffes der „unsichtbaren Kirche" sind wir dabei, in seiner reformirten wie lutherischen Fassung, begegnet. Es sei hier nochmals an die oben citirte Bezeichnung der Gemeinde der Heiligen als einer compages invisibilis erinnert. Freilich nach einer ecclesia invisibilis sucht man bei Augustin, wie im ganzen Altertum umsonst. Die geschichtliche Macht, welche die Kirche jener Zeit mit Bewusstsein repräsentirte, liess es auch im Begriff zu einer derartigen Misbildung nicht kommen. Im Gegenteil — Augustin liebt es, in apologetischem Interesse die sichtbare Realität der Kirche dem unsichtbaren Christus entgegenzustellen[1]).

Augustins Kirchenbegriff soll an Klarheit und evangelischer Tiefe durch Jovinians desbezügliche Anschauungen übertroffen werden[2]). Dem gegenüber glaube ich, dass die beiden von der Kirche handelnden Stellen, die durch Hieronymus auf uns gekommen sind, zur Begründung des obigen Satzes nicht genügen und dass andere Gedankenreihen Jovinians ein wesentlich verschiedenes Urteil nahelegen. Wenn Jovinian die Kirche als durch Hoffnung, Glaube und Liebe unüberwindlich hinstellt, als in welcher es nur fertige Christen gebe[3]), oder wenn er sie als Braut, Schwester und Gattin Christi, die nicht durch Verschiedenheit der Dogmen geschändet oder von Häresien zerrissen werde, preist[4]), so passt diese Schilderung freilich nur auf die Kirche im Sinne der communio sanctorum. Allein das bietet, wie die bisherige Betrachtung zeigt, an sich nichts, was Jovinians Ansicht über die

1) z. B de fide rerum, quae non videntur c. 4 (XI, 497): me attendite, vobis dicit eccl., me attendite, quam videtis etiamsi videre nolitis . . . col. 498: illa de Christo jam facta et transacta omnia non vidistis, sed ista praesentia in ejus ecclesia videre vos non negatis. Vgl. c. Cresc. III, c. 64 (XII, 595): Laudari te credis de Christo credendo quod non vides et damnari te non credis de ecclesia negando, quod vides, quum illud caput in coelo sit, hoc corpus in terra?

2) S. z. B. Neander, Kirchengesch. Bd. III S. 389. Thomasius, Dogmengesch. Bd. I, S. 571.

3) Hieron. adv. Jovin. l. I, c. 2: Scimus ecclesiam spe, fide, caritate inaccessibilem. inexpugnabilem. Non est in ea immaturus, docibilis.

4) l. II, c. 20: Sponsa, soror, mater . . . . unius ecclesiae congregatio est, quae nunquam est sine sponso, fratre, filio. Unam habet fidem, nec constupratur dogmatum varietate nec haeresibus scinditur. Virgo permanet. Quocunque vadit agnus, sequitur illum.

Erkenntnis seiner Zeitgenossen erhöbe. Es kommt vielmehr darauf an, ob ihm eine korrekte Bestimmung des Verhältnisses dieser Gemeinschaft zu der sichtbaren Kirche gelungen ist. Hierüber aber fehlt uns eine direkte Nachricht. Nun aber berichten Hieronymus wie Augustin, Jovinian hätte gelehrt, dass ein getaufter Mensch nicht mehr sündige[1]). Diese Aussage wird aber auf diejenigen, welche nicht nur mit Wasser sondern mit dem Geist getauft sind[2]), zu beschränken sein. Dann werden die mit dem Geist getauften und hinfort sündlos lebenden Frommen die Kirche in dem oben geschilderten Sinn bilden. So wäre die Zugehörigkeit zur Kirche in der Tat „innerlich" bedingt, aber es ist jene schlechte Innerlichkeit, welche über individuellen Erfarungen und Leistungen der Beziehungen zu der geschichtlichen sichtbaren Gemeinde vergisst. Ist der hergestellte Zusammenhang richtig, so ergibt sich eine bedenklich spiritualistische Deutung des Kirchenbegriffes[3]). Damit ist aber die Einheit des Begriffes der Kirche aufgehoben. Denn welcher Zusammenhang besteht zwischen jenen Heiligen, welche die Geisttaufe empfangen haben und den armen Sündern, die bloss mit „schlecht Wasser" getauft wurden? Wir wissen nicht, ob bei Jovinian die praktischen Impulse der geschichtlich realen Kirche in gleicher Stärke wirksam waren wie in Augustin, so dass durch die von dorther erwachsenden Postulate jene Consequenzen aufgehoben wurden. Jedenfalls hat auch er das Problem des Kirchenbegriffes nicht in seiner Tiefe erfasst oder gelöst.

---

1) Augustin. Op. imperf. c. Jul. l. I, c. 98 (t. XIV, col. 1148): baptizatum hominem non posse peccare. cf. l. IV, c. 122 (col. 1484). Hier. l. c. I, c. 3.

2) Adv. Jov. II, c. 1: . . . . eos qui fuerint baptizati a diabolo non posse tentari; quicunque autem tentati fuerint, ostendi, eos aqua tantum non spiritu baptizatos, quod in Simone Mago legimus.

3) Vgl. Lindner, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis (Lips. 1840) p. 18, n. 3. Baur, Dogmengesch. I, 2, S. 431, s. auch Zöckler, Hieronymus (Gotha 1865) S. 419.

Zweites Kapitel.

Der Begriff der Kirche in der Zeit vor der Reformation.

§. 8. Orthodoxe Vertreter der römisch-katholischen Dogmatik.

Mit Augustin ist der Höhepunkt der historischen Bewegung des Dogmas von der Kirche vor der Reformation erreicht. Bei ihm fanden wir die Elemente beisammen, welche im Verlauf des Mittelalters zur Erscheinung kommen. Wir haben gesehen, wie aus den historischen Verhältnissen hervor sich jene Betonung der Kirche als der organisirten Anstalt des Heils ergeben hatte. Die Kirche ist das Reich Gottes. Der Ausführung dieses misdeuteten augustinischen Gedankens dient die Papstkirche des Mittelalters [1]). Die Kirche ist ein staatlich geartetes Gemeinwesen neben und über dem irdischen Staat. Sichtbar ist sie ihrem Wesen, ihren Mitteln und Zielen nach wie der Staat. Wie Aristoteles die Monarchie als die beste Form des Staates ansieht, so hat unter dem Einfluss jenes Gedankens Thomas von Aquin auch für die Kirche diese beste Form der Regierung postulirt [2]). Doch hat er hiemit nichts Neues ausgesprochen, sondern nur dem, was als historische Realität bereits vorlag, Ausdruck verliehen [3]). Die Zustände, welche geschichtlich geworden waren, auf eine Formel zu bringen hielt er für seine Aufgabe. Ist aber die Kirche eine lediglich irdische historische Institution, wie der Staat, so ist sie nur Gegenstand empirischer Warnehmung, nicht aber des Glaubens. Die Kirche ist daher kein Dogma der mittelalterlichen Dogmatik. Man sucht vergeblich in den Systemen jener Tage nach einem Abschnitt de ecclesia. So fern es dem mittelalterlichen Politiker lag über den Begriff und das Wesen des römischen Kaisertums nachzusinnen, so wenig hielt der Dogmatiker betreffs der Kirche dergleichen für geboten. Was wir in jenen Systemen über die Kirche oder den Gottesstaat finden, das sind juristische Bestimmungen über die Potestäten des Klerus, über das Verhältniss der geistlichen zu der weltlichen Gewalt und dergleichen. Es steht diese Thatsache nur in direkter Abfolge zu jenem staatlich gedachten Kirchenbegriff. Von hier aus ergab sich die in dem spä-

1) Vgl. meine Abhandlung „Reich Gottes und Kirche" in den Mitteil. und Nachr. für die ev. Kirche Russl. 1883, S. 380 f.

2) Vgl. Langen, das vatikan. Dogma von dem Universalepiskopat (4 Teile, Bonn 1871—76) III, S. 103.

3) Langen a. a. O. III, S. 100.

teren Mittelalter nicht ungewönliche Identificirung von Kirche und Klerus [1]), welche die Reformatoren so oft abgewiesen haben. Selbst eine reformatorische Erscheinung wie J. Gerson, bezeichnet als partes essentiales et permanentes der Kirche den hierarchischen Organismus [2]). Es hat für uns kein Interesse der historischen Weiterentwicklung des hierarchischen Kirchengedankens nachzugehen [3]). Die uns beschäftigende Unterscheidung dabei gefördert zu finden, haben wir um so weniger Aussicht, als es für selbstverständliche Voraussetzung galt, dass die wirkliche Kirche mit ihrem ganzen Apparat von Instituten das Wesen der Kirche repräsentire. Und wenn mehrfach im Mittelalter in der wissenschaftlichen wie poetischen Litteratur sich Widerstreit gegen die Sittenlosigkeit und die Herrschsucht des Klerus erhob, so involvirt das noch keinerlei reformatorische Gesichtspunkte. Nicht eine Kritik des Begriffes von der Kirche, welcher dem System des Hierarchismus zu Grunde lag, ward damit angebant, sondern die Ausstellungen galten nur dem Gebaren und den Übergriffen einzelner Personen.

Mit dem Gesagten soll nicht behauptet werden, es wäre dem Mittelalter die andere auf das Wesen der Kirche gehende Auffassung völlig fremd geblieben. Es ist für eine gerechte Würdigung des religiösen Lebens im Mittelalter von grosser Bedeutung sich die Tatsache präsent zu erhalten, dass der Gedanke an die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen zu allen Zeiten des Mittelalters ausgesprochen worden [4]), ja nie in Abrede gestellt worden ist. Es scheint sich diese Definition der Kirche bis in das dreizehnte Jarhundert sogar als die geläufige erhalten zu haben [5]). Allein so wenig diese Tatsache in ihrer zeitgeschichtlichen Bedeutung übersehen werden darf, so wenig hat sie auf den historischen Gang unserer Lehre eingewirkt. Denn dass diese Bestimmung mit jener hierarchischen Grundlage des Systems im Widerspruch stehe, dass in Folge dessen überhaupt mit dem als

---

1) Vgl. zalreiche Belege bei Langen III, S. 87 ff.

2) De jurib. eccl. et concil. bei v. d. Hardt, Constantiense concilium (Francof. et Lips. 1700) vol VI, col. 95 sq.

3) Hinsichtlich des römischen Kirchenbegriffes sei auf das treffliche Buch von J. Delitzsch, das Lehrsyst der röm. Kirche. Teil I, Lehre von der Kirche (Gotha 1875) verwiesen.

4) Vgl. Reuter, Gesch der rel. Aufklärung im Mittelalter (1875. 77) II, S. 22 vgl. S. 313 Anm. 8.

5) Eine reichhaltige Sammlung von Belegen bei Langen, a. a. O. II, S. 107 ff.

unbezweifelte Voraussetzung herrschenden Begriff von der Kirche zu brechen sei, das kam Niemandem in den Sinn.

Es war ja unmöglich, so lange es eine Christenheit gab, dass die Erkenntnis, was es um ihr Wesen sei, völlig schwand. Wie der „Kaisertraum“ [1]) durch das ganze Mittelalter zieht, so klingt der tiefere Begriff von der Kirche immer wieder durch. Ueberall dort, wo das christliche Leben in seiner Abfolge und „Nachfolge“ Jesu betrachtet ward, musste die Erkenntnis vom Wesen der Kirche, die Paulus ausgesprochen hatte, wieder lebendig werden. Nur das Bewusstsein davon vermisst man, dass mit dieser Erkenntnis dem herrschenden System bereits der Stab gebrochen war. Und so liefen die eigenen besseren Aufstellungen immer wieder in die Gedanken jenes Systems aus. Einige Beispiele mögen das belegen.

Die erste ausdrückliche Behandlung des Kirchenbegriffes finden wir bei Hugo von St. Victor († 1141). In seinem Werk de sacramentis christianae fidei trifft man lib. II, pars 2 einen Abschnitt: de unitate ecclesiae [2]). Im zweiten Kapitel wird die Frage quid sit ecclesia? mit den Worten beantwortet multitudo fidelium, universitas christianorum. Die Kirche ist die universitas fidelium, der Leib Christi. So werde sie aber genannt wegen des Geistes Christi, den sie empfangen hat und dessen Teilnehmung am Menschen bezeichnet wird, wenn man ihn nach Christo Christ nennt [3]). Ich sehe nicht, dass diese Sätze mehr besagten, als dass die Kirche die Menge der Christen darstellt. Zugleich zeigt sich hier an der eigentümlichen Vertauschung der fideles und der christiani, wie in dem Gedanken, dass durch die Bezeichnung Christ die Einwonung des Geistes Christi in uns zum Ausdruck komme, dass man sich davor wird hüten müssen den mittelalterlichen Begriff der multitudo fidelium one Weiteres in evangelischem Sinn zu fassen, wie es denn geschieht. Er bezeichnet nichts anders als die universitas christianorum. So liegt in diesen Sätzen nichts, was „über die gemeine Ansicht hinaus zur waren christlichen Idee der Kirche“ fürte [4]) Das zeigen die folgenden Ausfürungen deutlich. Die

---

1) G. v. Zezschwitz, der Kaisertraum des Mittelalters in seinen rel. Motiven (Lpz. 1877).

2) Migne, Patr. lat. tom. 177, col. 415 seqq.

3) col. 416: . . . corpus Christi vocatur propter spiritum Christi quem accepit, cujus participatio in homine designatur, quando a Christo Christianus appellatur.

4) Gegen Liebner, Hugo v. St. Victor (Lpz. 1832) S. 446.

Laien als die linke Seite des Körpers Christi werden den Klerikern als der rechten untergeordnet[1]). Die kirchliche Gewalt wird mit der Staatsgewalt, der Papst mit dem Kaiser in echt katholischer Weise in Parallele gesetzt[2]).

Besonders wird betreffs jener tieferen Auffassung der Kirche auf die Anschauung des heiligen Bernhard († 1153) verwiesen. Christus der Bräutigam, die Kirche die Braut, dieser uralte Gedanke tritt trotz der hier neu aufkommenden Deutung der Braut als der frommen Einzelseele[3]), in seinen berümten Reden über das Hohelied immer wieder auf. Wir sind die Braut[4]), von einer ecclesia electorum und sanctorum redet er, die congregatio justorum ist sie, auf der Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Christo und der Gemeinde beruht sie[5]) innerlich ist ihre Schönheit[6]). Diese Gedanken klingen durchaus evangelisch und die Energie der religiösen Intuition, die sich dabei kundgibt, ist zu bewundern. Dieselbe hat sich aber nicht als stark genug erwiesen um bis an die Wurzeln des traditionellen Begriffes zu dringen. An einer Stelle z. B., wo Bernhard ausfürt, dass die Kirche der Erwälten immerdar bei Gott gewesen sei, werden jene Erwälten, die an dem tiefen Busen der Ewigkeit, in dem Schoss der seligen Prädestination verborgen gewesen seien, schliesslich der sichtbaren mater catholica gleichgesetzt[7]). Das von Ewigkeit her seiende Urbild der Kirche ist also one Einschränkung verwirklicht in der katholischen Kirche. Damit ist aber ausgesprochen, dass die Kirche ihrem Wesen nach, in ihrer diesseitigen Erscheinungsform adäquat verwirklicht wird. Nun verwundert uns jene für ein evangelisches Bewusstsein unerträgliche Schilderung des Ideals der Kirche, die Bernhard entwirft[8]), nicht mehr. Und dazu gibt auch die scharfe Polemik, die er gegen die an der sponsa frevelnden Prälaten richtet[9]), kein Widerspiel ab. Es soll die Tiefe der

1) Ib. c. 3. 2) Ib. c. 4.

3) Vgl. Ritschl, Gesch. des Pietismus I, S. 46.

4) In Cantica serm. 68, 1 (Opp Venet. 1765, vol. IV, pag. 344 a).

5) Ib. §. 2. 3: Et quid sponsa nisi congregatio justorum? Quid ipsa nisi generatio quaerentium faciem sponsi? Non enim ille intendit huic et non ista illi . . . . . ego illi, ille mihi . . . . . haec est ecclesia.

6) Serm. 14 (pag. 260 b). 25 (278).

7) Serm. 78, §. 3—5 (pag. 360 a).

8) Serm. 46, §. 4 (p. 310 b): Notandum vero pulchre omnem ecclesiae statum brevi uno versiculo comprehensum, auctoritatem scil. praelatorum, cleri decus, populi disciplinam, monachorum quietem. In horum prorsus, quum recte sunt omnia, sancta mater ecclesia consideratione laetatur.

9) Serm. 77 (p. 358).

Gedanken Bernhards nicht verkannt werden, aber von einem evangelischen Kirchenbegriff bei ihm zu reden, bleibt nichtsdestoweniger verkehrt.

Es ist überhaupt nicht an dem, als ob eine Berufung auf die innere unsichtbare Seite der Kirche bei mittelalterlichen Autoren genüge um der mittelalterlichen Dogmatik die Anschauung vindiciren zu dürfen, welche die Protestanten mit der Formel der unsichtbaren Kirche sich haben sichern wollen [1]). Derartige Züge finden sich fast bei allen Scholastikern und mussten sich finden, solange ihrer Dogmatik der Charakter der Christlichkeit erhalten blieb.

Es wurde bereits angedeutet, dass man keine Lehre von der Kirche in jenen Systemen findet. So steht es schon bei Petrus Lombardus [2]). Nur in Alexander von Hales vier gewaltige Folianten füllenden Summa theologiae universae liest man pars IV, quaest. 4, membr. 1—3 einige Seiten über das Thema: de initio et fine ecclesiae. Indem er die Kirche bis auf Abel hinaufführt, schliesst er sich mit Bewusstsein der Augustinischen Distinktion einer civitas bonorum und malorum an, dieselbe den mittelalterlichen Tendenzen gemäss interpretirend.

Gewönlich aber bringen die Kirchenlehrer die Bemerkungen über die christliche Gemeinde in der Lehre von Christo und der Versönung unter. Auch bei Thomas von Aquin ringen sich dann bisweilen Gedanken hervor, die schlecht zu den Voraussetzungen seiner Lehre stimmen. Die Gliedschaft am Leibe Christi ist bei ihm nicht für alle Christen die gleiche. Nicht aller Gläubigen Haupt ist Christus in vollem Sinn [3]). Aber dieser Gegensatz tritt später ganz zurück gegen den anderen, dass nur die Gläubigen d. h. alle Christen wirklich Kirche sind, wärend die Ungläubigen d. h. die Nichtchristen nur potentia zur ihr gehören.

Hiemit mag diese Übersicht abgeschlossen werden. Sie ergibt nichts unserem direkten Zweck Dienliches. Wir sehen, dass es in der mittelalterlichen Dogmatik zwar an tieferen Motiven zur Prägung des Kirchenbegriffes nicht fehlte, dass aber dieselben der zunächst zwar nicht formulirten, aber doch allbeherrschenden

---

1) Gegen J. Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit (Freib. i. Br. 1882) S. 497. 2) Sententiarum libri quatuor Migne, Bd. 192.

3) Summa theol. pars. III, quaest. VIII, art. III (Parmae 1852 ff., Bd. XI, S. 164): Infideles autem nullo modo sunt membra ecclesiae, quae est corpus Christi . . . . . sed multi sunt etiam fideles, in quibus invenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.

Idee der sichtbaren römischen Heilsanstalt erlagen. Unsere Alten hatten darum schwerlich Recht aus vereinzelten Äusserungen katholischer Lehrer den Consensus derselben mit ihrer eigenen Theorie der unsichtbaren Kirche abzuleiten [1]).

§. 9. Nicht orthodoxe Lehrer, Häretiker.

Die Nachwirkungen des augustinischen Gedankens von der Kirche als der Gemeinde der Heiligen bewärten sich nicht als stark genug um die andere Gedankenreihe von der Kirche als dem hierarchisch regierten Gottesstaat zu durchbrechen. Aber auch die Bestrebungen solcher Männer und Kreise, die dem orthodoxen Kirchentum ferner standen, haben nicht vermocht den Bann der katholischen Kirchenidee aufzuheben. Solche Opposition geht aus von den Häretikern. Aber indem sie der römischen Kirche und ihrem Tun jede Heilsbedeutung absprachen und eine solche lediglich auf den engen Kreis ihrer eigenen Gemeinschaft übertrugen, verfielen sie, änlich wie einst die Donatisten, in den gleichen Irrtum wie der bekämpfte Gegner. Auch ihnen war ein Gemeinwesen in seiner specifisch menschlich concreten Ausgestaltung, alleinige Stätte des Heils. Und dem gegenüber hatte dann freilich der Katholik das Recht auf das Alter und den Umfang der ecclesia catholica als genügendes Moment der Widerlegung zu verweisen.

Denker des späteren Mittelalters, die sog. Vorreformatoren sind hier gemeint, haben wol angesichts der Verderbnis der offiziellen Kirche dieselbe als Gemeinde des Antichrists bezeichnet. Sie zogen sich zurück auf ein Gedankending, den Bund der warhaft frommen Seelen oder aber die Anzal der Prädestinirten. Dieses sei die ware Kirche. Allein die römische Kirche war eine historische Macht und in ihr war faktisch das Heil Gottes vorhanden. Das verkannten jene Idealisten. Ihre Spekulationen konnten das römische System nicht erschüttern. Das war erst dann möglich, als ein neuer Begriff von der Kirche aufgestellt wurde, der alles was die römische Kirche an Heilsgrundlagen besessen hatte, in sich befasste und wiederum deshalb alles, was dort Menschenwerk und Zusatz war, principiell ausschliessen konnte. Was es um das gottmenschliche Wesen der Kirche sei, hat die Reformation gezeigt, aber sie hat auch theoretisch wie praktisch erwiesen, dass dieses Wesens jeweilige historische Er-

1) Vgl. z. B. J. Gerhard, Confessio cathol. (Francof. ad M. 1679) p. 718.

scheinung etwas dem Wechsel der Zeiten und Sitten Unterworfenes sei. Nun erst, einem Begriff gegenüber, der das, was auch dem frommen Katholiken wesentliches Heilsmittel war, sich prinzipiell sicherte, war die katholische Kirche genötigt einen eigenen Begriff von der Kirche aufzustellen. Die ältere katholische Dogmatik hatte, wie wir sahen, keine Lehre von der Kirche. Eck's Loci aber beginnen mit derselben. Das Dogma von der Kirche ist das beherrschende in dem Entwicklungsgang der vortridentinischen Theologie[1]). Nun ward Schritt für Schritt die katholische Theologie zu der bewussten Identificirung des Wesens und der Erscheinung der Kirche, zu der Dogmatisirung von schlecht Menschlichem, wie sie ihre consequente Ausprägung durch das Vaticanum in unseren Tagen gefunden hat, getrieben. Die dogmatischen Wurzeln dieser Differenz, welche die Reformation wie von der katholischen so der vorreformatorischen Ekklesiologie scheidet, bloss zu legen, ist hier der Ort nicht. Es erübrigt nunmehr das oben Behauptete durch einige Beispiele zu erhärten.

Obschon die römische Kirche vor der Reformation kein Dogma de ecclesia besass, so hat sie doch mit bewunderungswertem Instinkt sowol jeden direkten als jeden sich als Consequenz ergebenden Widerspruch gegen ihre Grundlage herausgehört.

Der Eifer, mit dem gegen den Prädestinatianismus eines Gottschalk eingeschritten wurde, dürfte sich nicht zum Letzten daraus erklären, dass man die Consequenzen desselben für die Lehre von den Sakramenten wie von der Kirche erkannte und scharf hervorhob[2]).

Ebenso sind eschatologisch schwärmerische Theoreme von einer erst zukünftigen waren Kirche des Geistes, in der das die alt- und neutestamentliche Offenbarung überbietende Evangelium aeternum

1) Vgl. die Darstellung von Lämmer, die vortridentinisch katholische Theologie (Berl. 1858) S. 73—98.

2) Vgl. den interessanten Brief des Bischofs Amolo von Lyon an Gottschalk, wo als des letzteren Theorie hingestellt wird, dass Reprobirte niemals wirklich an der Sakramentsgabe Teil haben oder zur Kirche gehören könnten, in der Bibliotheca maxima, tom. XIV, pag. 333, col. 2 und bes. p. 334, col. 1: Sed in illa regula intelligendarum scripturarum de corpore Christi vero et simulato, unde tu hunc errorem velut confirmare niteris, veraciter nosse debes simulationem denotari vitae et morum, non quod absit, divinorum mysteriorum et sacramentorum; und weiter . . . ut illos, qui ex numero fidelium pereunt, ... , fafirmet, Christo et ecclesiae non incorporatos, s. auch v. Norden, Hinkmar von Rheims (Bonn 1863) S. 63 und bes. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters (Wien 1873 f.) I, S. 225. 229. 230. 237 ff.

herrschen würde, wie sie von Joachim von Floris und seinen Anhängern vorgetragen wurden [1]), von den Zeitgenossen in ihren Consequenzen für unser Dogma durchschaut und daher abgewiesen worden [2]).

Es liegt ausserhalb des Kreises unserer Aufgabe vereinzelten Äusserungen, die auf den Gang unseres Dogmas von keinem geschichtlichen Einfluss gewesen sind, nachzugehen. Bedeutsam wäre da besonders jene Stelle, wo Claudius von Turin scharf zwischen einem doppelten Begriff der Kirche unterscheidet [3]). Auch bei Berengar von Tours ist Ähnliches zu lesen [4]). Es liegt auch hier nur ein Rückgang auf augustinische Gedanken vor.

Wir werfen, ehe wir der sog. Vorreformatoren gedenken, einen Blick auf die Formulirungen, welche die Ketzer ihrem Begriff von der Kirche gegeben haben.

Da bestätigt es sich, dass sie sich immer wieder auf der Linie des donatistischen Widerspruchs gegen die Kirche bewegen.

So wird den Katharern vorgeworfen, sie verachteten die römische Kirche mit all ihren Ordnungen und Wirkungen, weil nach ihrer Ansicht nur bei ihnen es Rettung gebe [5]). Der Widerspruch derselben gegen die Sakramente der römischen Kirche wie deren Ersetzung sind bekannt. Wie Augustin den donatistischen Kirchenbegriff immer wieder mit der Nichtachtung der Taufe in Verbindung bringt, sind auch die katholischen Polemiker jener Zeit sich dieses Zusammenhanges wol bewusst gewesen [6]). Scharfer Widerspruch gegen die äussere

---

1) Vgl. in dem Introductorius (bei Chr. U. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter, Stuttg. 1845—50, Bd. III, S. 167): Quod ecclesia nondum peperit neque pariet filios ante finem regni temporalis . . . . . et per hoc datur intelligi ibidem, quod religio christiana, quae jam multos peperit vocatos ad fidem Christi, non est ecclesia.

2) Belege bei Reuter, Gesch. d. Aufkl. II, S. 367, vgl. S. 204 f.

3) Bibl. max. XIV, p. 142 col. 2. . . . . dupliciter ecclesiam posse dici, et eam, quae non habeat maculam aut rugam et vere corpus Christi sit, et eam, quae in Christi nomine absque plenis perfectisque virtutibus congregetur. 4) Vgl. Neander K. Gesch. VI, S. 322. 335.

5) Reinerus, c. Waldens. c. 6 (in Bibl. max. XXV, p. 272 col. 1.): Ecclesiam Romanam dicunt meretricem. Unde Domino Papae et omnibus episcopis, sacerdotibus et clericis catholicis contradicunt dicentes se ecclesiam Dei et illos mundi seductores. cf. ibid. pag. 267 col. 2 . . . . quod nemo possit salvus fieri nisi per eos.

6) Reinerus l. c. pag. 257, 2: De baptismo enim dicunt, quod nihil valeat nisi quantum valeant merita baptizantis. Parvulis vero non prodest nisi fuerint perfecti in secta illa. Item docent, quod Judaeus possit servari in secta sua sine baptismo.

Kirche mit ihren Bräuchen und Sakramenten wird uns auch von den Albigensern [1]), den Petrobrusianern [2]), den Anhängern des Niederländers Tanchelm [3]), den Brüdern des vollen Geistes, die mit den Tertiariern vereint auf die Herstellung einer neuen ecclesia spiritualis warteten [4]), u. A. berichtet. Überall aber greift der Widerspruch hier über seine berechtigten Schranken hinaus, verwirft mit dem römischen Kirchentum auch die Sakramente und setzt das eigene Gemeinwesen schliesslich als allein Heil vermittelnd ein.

Es sind ganz dieselben Gedanken, die später im Reformationszeitalter an den Wiedertäufern Vertreter fanden [5]). Die Schärfe des Widerspruchs Luthers wie Melanchthons wider diese Kirche des Geistes, die im Fleische zu Grunde gieng, stellt den Abstand, welcher den lutherischen Kirchenbegriff von dem gekennzeichneten scheidet, fest.

§. 10. Die Vorreformatoren: Johann von Wesel, Joh. Wessel.

Gedanken Augustins sind es, die wir auch bei diesen Männern gegen den Druck des katholischen Systems sich richten sehen. Aber ihr Kirchenbegriff bleibt ein schwankender, der inneren Begründung entbehrender, weil ihnen die positiven Voraussetzungen zu einer Neugestaltung desselben abgehen.

Johann von Wesel will die ecclesia universalis unterschieden sehen von der ecclesia Christi. Von letzterer allein könne gesagt werden, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen würden [6]), wie ein Teil sei sie in der ecclesia universalis vorhanden [7]). Das klingt wirklich nach Gedanken der Augustana. Doch darf nicht übersehen werden [8]), dass die vorliegende Unterscheidung zu keinem einheitlichen Kirchenbegriff fürt. Einmal ist die Einheit der Kirche durch die Ausbreitung des gleichen

1) Vgl. Belege bei Hahn, a. a. O, I, S. 159.

2) Bibl. max. XXII, pag. 1048, col. 2: . . . . quod nomen ecclesiae non structuram parietum sed congregationem fidelium signaret, vgl. Hahn a. a. O. I, S. 414 ff. 3) Belege bei Hahn I. S. 461.

4) Vgl. Hahn, a. a O. II, S. 450—454.

5) Vgl. z. B. die Darstellung bei Zwingli WW. III, S. 357 f.

6) Joh. de Vesalia disputat. adv. indulgentias c. 53 in Walch monumenta medii aevi (Gott. 1757) vol. II, fasc. I, pag. 113 seqq) „ . . . in ecclesia universali continetur eccl. Christi fundata super petram . . . . . et haec ecclesia Christi est sancta et immaculata sine ruga et macula."

7) Ibid. . . . . propter illam Christi ecclesiam, quae est pars ecclesiae universalis . . .

8) Gegen H. Schmid, PRE[1] Bd. XVII, S. 728.

Glaubens und dann wieder durch persönliche Heiligkeit [1]) bedingt. Die Gläubigen d. h. die „Gesammtheit aller Getauften [2])“ und die Heiligen stehen neben einander. Das begriffliche Band, das sie einen sollte, fehlt. Dort ist die Einheit durch ein äusseres Sein, hier durch ein von demselben unabhängiges ethisches Tun hergestellt.

Nicht anders kommt die Sache bei Johann Wessel zu stehen. Durch die ganze Reihe interessanter Aufsätze, die uns in der Farrago vorliegen, zieht sich die schärfste Polemik gegen Papst und Hierarchie. Dieselbe wird durchaus unter die Kritik der Gläubigen und Weisen gestellt [3]). Ja, wir begegnen sogar dem sehr auffälligen Gedanken, dass, da die kirchliche Gewalt nur auf einem freien Vertrage beruhe, die christliche Gemeinschaft sich selbst ihre Vorsteher wälen und sie eventuell auch solle absetzen können [4]). Im Gegensatz zu diesem äusseren Gemeinwesen steht die communio sanctorum, zusammengehalten durch den gleichen Glauben, die nämliche Hoffnung und Liebe [5]). Hier sind die warhaft Weisen zu finden. Auf dieser innerlichen Vereinigung der Glieder und nicht etwa auf der Einheit der Hierarchie und der Concilien beruht die Einheit der Kirche [6]). Gott allein bewirkt die Zugehörigkeit zu ihr, auch ein Papst vermag daher nicht durch Exkommunikation von ihr zu trennen [7]). Nicht die

1) c. 52: Videtur itaque quod eccl. catholica sive universalis sit multitudo omnium habentium fidem Jesu, quod sit Deus et homo. Et vocatur universalis, quia in omnem terram et in fines orbis terrae venit praedicatio Christi, aber andererseits quum dicitur ecclesia sanctorum, unitas sanctitatis facit ecclesiam unam.

2) Vgl. das Citat aus Wesel's Paradoxa bei Ullmann, Reformatoren vor der Reformation (Hmbg. 1841 f) Bd. I, S. 330 s. auch oben S. 59.

3) Farrago rerum theologic. uberrima (mit einem Vorwort Luthers, Basileae 1523) z. B. fol. 32. 33 a. 34 b. 35 b. 37 a. 35 a. 39 a. 40 a. 41 a. 43 a.

4) Fol. 33 b: Omnis enim ecclesiae potestas inter medicum et aegrotum est compacta, id est, pacto duorum constans; fol. 41 a: Deberent ergo semper dejici a dignitate, quando indigni essent praesidentia . . . . . Oportet enim parere meliori et hunc debet electio conjectare, a quo quantum electio deficit, pro tanto ei non est obediendum. Derselbe Grundsatz wird übrigens auch auf die weltliche Obrigkeit angewandt. Änlich schon Thomas, vgl. Ritschl, a. a. O. S. 77. 5) Fol. 67 b.

6) Fol. 50 ab, cf. 42 a: plus igitur consensu sapientium ecclesia in unitate quam praelatorum regimine continetur.

7) Fol. 69 a: De vera communione sanctorum, a qua nullus excommunicare, nullus participem facere potest, nisi solus Deus, ad quam obligatur omnis homo, quantumlibet excommunicatus. 47 a: Non enim reconciliatus Deo per gratiam saramentalem et caritatem plus ei reconciliatur

Kirche mit ihren Sakramenten nimmt in diese Gemeinschaft auf, sondern das geschieht durch ein Binden und Lösen, das lediglich den Heiligen zusteht, sowie durch die Eingliederung in ihre Liebesgemeinschaft [1]). Das Mass der Liebe bestimmt daher die Intensität der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft [2]). Ja an der zuletzt angezogenen Stelle wird ihr eine Ausdehnung zugeschrieben, nach der es scheinen könnte, dass sie nicht nur die ungerecht Exkommunicirten, sondern überhaupt alle vernünftigen Menschen, die sich selbst Gesetz sind, umfasse [3]). Ganz wie bei Augustin wird diese Teilname als eine innerliche der äusseren Verbindung mit der Kirche entgegengestellt, nur diese, nicht jene kann durch die Exkommunikation aufgehoben werden [4]), nur diese und nicht jene kann durch das Handeln der Kirche hergestellt werden [5]). So werden auch hier die sichtbaren Gnadenmittel der Kirche um ihren Wert gebracht [6]), damit wird aber wieder jene Spaltung des Kirchenbegriffes in eine äusserlich verfasste Kirche und in eine unsicht-

---

arbitrio aut aestimatione papae, vel excommunicatione papae magis alienatur a Deo cf. 69 b.

1) Fol. 48 b: Nec sunt ulla sacramenta divinitus ad hoc data quibus solis efficaciter impius convertatur, sed bene quibus conversus adjuvetur. Unde secundum ordinem diligendo primo unitur Deo, quia deinde filiis Dei frater efficitur et eorum communitati restituitur. Unde in hac solutione aequaliter per omnes filios Dei in fraternitatem accipitur. cf fol. 44 b: Et solvere et ligare dicit similitudine caritatis in consortium recipere vel dissimilitudine a consortio excludere. Et quia sic in consortium similitudinis recipere, pietatis magis est quam auctoritatis, quisque sanctorum nullo sexu vel conditione prohibetur ligare et solvere.

2) Fol. 69 b: In hac filiorum Dei communione participantior est qui caritate paterna in Deum et per hoc fraterna major.

3) Omnes homines a principio inspiratae animae rationalis usque in mortem viatores sunt, et communicant omnes una communi facultate lucis lucentis in tenebris. Sed quia viatorum quidam odiunt lucem ..... obturant aurem suam ne audiant verba legis, depravant vias suas ne faciant legem. Ideo est alia germanior communicatio viatorum ambulantium in viis domini audientium quid in eis loquatur divina sapientia ..... et qui legem non habentes naturaliter ea quae legis Dei sunt, faciant, ipsi sibi lex sunt, ostendentes opus legis scriptum in cordibus suis. Hi omnes potestatem habent filii Dei fieri et esse. Unde horum communio fraterna germanitas est in Deo.

4) Fol. 51 a: Excommunicationes sunt segregationes a corporali conjunctu et communione. Nam a spirituali participatione timentium et amantium Deum, nullus rejicere potest nisi solus Deus. 5) Fol. 58 a.

6) Vgl. die ganz an Zwingli erinnernde Sakramentslehre fol. 27 b und dazu Ullmann a. a. O. II, S. 561 ff.

bare Gemeinde der Frommen eingefürt. Und mag dieser Zwiespalt durch Anwendung des Gleichnisses vom Weizen und Unkraut [1]) auch verdeckt werden, es bleibt bei dem Unterschiede zweier einander disparater Gemeinschaften. Jener wird man durch die Gnadenmittel, dieser durch die Gemeinschaft frommen Lebens mit den frommen und weisen Christen teilhaft. Die historische Kirche wird mit Bewusstsein zurückgestellt. Das kennzeichnet trotz sonstiger Übereinstimmung den Gegensatz zu Augustin. Mit Recht hat man den Unterschied des Kirchenbegriffes Wessel's von dem reformatorischen in der Gleichgiltigkeit gegen die Sakramente wurzeln lassen [2]).

Damit sind wir bis an die Schwelle des Reformationszeitalters gefürt. Der augustinische Gedanke, dass die Kirche wesentlich die Gemeinde der Heiligen sei, ist wieder aufgelebt, nicht one dass die Mängel desselben hier schärfer und klarer hervortreten. Aber auch die andere augustinische Idee, dass die Menschheit Gottes nur aus den Prädestinirten bestehe, ist, wie einst Gottschalk es versucht zu haben scheint, in jenen Tagen auf den Begriff der Kirche angewandt worden.

Den Gedanken Wiclif's und Hus', der beiden einflussreichsten unter den Vorreformatoren, haben wir uns nunmehr zu widmen.

§. 11. Wiclif und Hus.

Augustins Interesse an der Lehre von der prädestinatianischen Gnade ist wesentlich anthropologisch motivirt. Dass der Mensch von sich aus schlechterdings nichts wirken könne, was ihn des Heiles würdig mache, wollte er durch jene Theorie sichern. Darum konnte dieselbe auch auf dem einen oder andern Punkt seines Systems, wie etwa bei der Lehre von der Kirche zurücktreten. Wiclif hat zwar seine Lehre von der Prädestination in bewusstem Anschluss an Augustin entworfen [3]), aber dennoch ist ihre Stelle in seinem System eine andere. Gott und seine absolute Kausalitätsstellung zur Welt [4]), das dominium divinum [5]), das sind die Gedanken, die den beherrschenden Mittelpunkt in dem Gedankenkreise des genialen Britten bilden. So steht auch sein Begriff von der Kirche vollkommen unter dem Einfluss jener Idee.

---

1) Fol. 100 b. 2) H. Schmid, PRE[1] XVII, S. 754.

3) Vgl. Näheres bei Lechler, Joh. v. Wiclif und die Vorgesch. der Reformat. (Lpz. 1873) Bd. I, S. 553.

4) Lechler a. a. O. I, S. 547.

5) Lechler I, 498 ff. 501. 502. 547.

Alle diejenigen, welche gerettet werden sollen, sind die Kirche [1]) und nur diese, d. h. die Prädestinirten sind Glieder der Kirche [2]). Nicht nur gegenwärtig Lebende, sondern auch der Vergangenheit (und seien es als kleine Kinder Gestorbene [3]) und der Zukunft Angehörende [4]), nicht bloss die Gläubigen und Frommen, sondern auch die Häretiker und Gottlosen [5]), sie alle bilden — wenn sie eben prädestinirt sind — die eine Kirche. So ist ein Judas nie, ob er schon zeitweilig in der Gnade gestanden haben mag, Glied der Kirche gewesen, wärend Paulus, auch damals als er sie verfolgte, allezeit zu ihr gehörte [6]). Ja über die Grenzen der Menschenwelt hinaus, soweit als der Machtwille Gottes sich erstreckt, reicht diese Kirche. Auch die guten Engel gehören zu ihr [7]). Und sowenig ist ihr Begriff an die Menschheit gebunden, dass es vielmehr scheint, dass die Prädestinirten unter den Menschen, die durch den Fall in der Engelwelt entstandene Lücke ausfüllen sollen [8]). Die Himmel und Erde umspannende Vorausbestimmung des göttlichen

1) On eight things by which simple man are destrayed, s. bei Vaughan the life and opinions of John de Wycliffe (London 1831) vol. II, pag. 279: „all who shall be saved in the bliss of heaven, are members of holy church and no moren."

2) Supplem. trialogi c. 2 (ed. Lechler, Oxonii 1869, pag. 415): Quod nullum est membrum sanctae matris ecclesiae nisi persona praedestinata.

3) De contrarietate duorum dominor. c. 6, Buddensieg, Joh. Wiclifs lat. Streitschriften (Lpz. 1883) pag. 707.

4) Hierauf beruht die so häufige Einteilung in ecclesia militans, dormiens, triumphans. s. z. B. Trial. l. IV, c. 22 (ed. Lechler, p. 325): Militans est corpus praedestinatorum, dum hic viat ad patriam, ecclesia dormiens est praedestinati in purgatorio patientes et ecclesia triumphans est beati in patria quiescentes.

5) De eccl. c. 17: . . . . sumitur ecclesia pro convocatione praedestinatorum sive sint in gratia secundum praesentem justitiam sive non. Vgl. die folgende Anmerkung. Meine Kenntnis der eben citirten Schrift verdanke ich den reichen Auszügen aus ihr, die Loserth aus dem Cod. Pal. Vind. 3929 in seinem Buch Hus und Wiclif, Prag u. Lpz. 1884, gegeben hat. Daselbst S. 182 cf. Trial. III, 6 (p. 150).

6) De fide cath. (citirt aus einem Prager Cod. bei Loserth, S. 234 f): . . . sicut Paulus fuit simul blasphemus et de sancta ecclesia et cum hoc fidelis atque in gratia, sic Scarioth fuit simul in gratia secundum praesentem justitiam et nunquam de sancta matre ecclesia.

7) Trial. IV, 22 (p. 325): Nec est inconveniens sed consonum, quod beati angeli sunt pars ecclesiae. Cf. de Chr. et suo advers. Antichr. c. 3. 4 (Buddensieg, Streitschriften, S. 658. 662).

8) Trial. III, c. 28 (p. 229) und vgl. de nov. praevaric. mand. c. 3 (Buddensieg, p. 123).

Willens [1]) und andererseits die Liebe [2]), welche die Glieder des mystischen Leibes der Prädestination durch alle Zeiten und Räume hin aneinanderfesselt, das sind die Klammern, durch welche die Menge der Prädestinirten zur Einheit einer Kirche zusammengehalten werden soll.

Fragt man nun, wer prädestinirt sei, so gibt es darauf keine direkte Antwort. Nur Gott ist es bekannt, und nicht einmal von sich selber vermag Jemand auszusagen, ob er prädestinirt sei [3]). Im Leben aber muss man annehmen, dass alle die rechtschaffen leben, mit uns unter die Erwälten gehören [4]). Auf dieses Argument wird viel Gewicht gelegt und Prälaten und Mönche werden auf dasselbe hin als nicht zu der waren Kirche gehörend angesehen [5]). Man sieht, wie die spekulative Tendenz zu Gunsten gewisser praktischer Voraussetzungen hintangesetzt wird: Die Summe der Prädestinirten ist die Kirche, Niemand weiss um das Prädestinirtsein eines Menschen, in der Praxis aber hält man die tugendhaft Lebenden für prädestinirt und für die rechte Kirche.

Wiclif hat aber nicht übersehen, dass der Begriff Kirche auch in anderem als dem von ihm proponirten Sinn im Gebrauch steht. Eine dreifache Verwendung desselben unterscheidet er. Einmal ist Kirche die Versammlung derer, die bloss eine gegenwärtige Gerechtigkeit haben, sie gehören nicht zu der einen katholischen Kirche [6]). Zum andern bezeichne man sowol die praedestinati

1) De eccl. c. 1 (Loserth S. 165) . . . . sic eo ipso eccl. universalis vel catholica continet in se omnes praedestinatos, non est possibile, quod sit nisi una universalis ecclesia. Cf. de Christo et de Antichr. c. 4 (Buddensieg, p. 662): sed verius est praedestinatio, secundum quam [in] Deo ecclesia est unita.

2) Ibid. (Loserth S. 163): haec (i. e. eccl. in caelis) in sanctis angelis beata persistit et suae parti peregrinanti, sicut oportet, opitulatur, quia utraque una erit consortio aeternitatis et nunc est una vinculo caritatis.

3) De eccl. c. 3 (Loserth S. 175): . . . nimis magna foret praesumptio quenquam sine formidine vel revelatione asserere, quod sit membrum illius ecclesiae vgl. Lechler a. a. O. 1, S. 552.

4) Trialog IV, 22 (Lechler p. 325): reputare tamen debemus recte nobiscum viventes esse filios sanctae matris ecclesiae, et contrarie viventes esse filios synagogae Satanae.

5) Vgl. z. B. suppl. trial. c. 4 (Lechler p. 423 ff.), c. 7 (p. 439 ff.), c. 8 (p 447): Si igitur istae duae extremitates ecclesiae malignantium, papa et fratres, fuerint emendatae, tunc foret facilius medios errores corrigere.

6) De eccl. c. 17 (Loserth S. 181): Aliqua enim est convocatio fidelium secundum quid vel ad tempus vel unde secundum praesentem justitiam et taliter sunt praesciti de ecclesia pro tempore, quo sunt in gratia. Illa autem ecclesia non est corpus Christi nec ecclesia sancta catholica pars ejus.

wie die praesciti als Kirche [1]). Und endlich ist Kirche die Versammlung der Prädestinirten, stehen sie nun in der Gegenwart im Glauben oder nicht. Und in diesem, aber nur in diesem letzten Sinn ist die Kirche articulus fidei [2]). Man sieht, dass bei dieser Einteilung wesentlich nur Prädestinirte die Kirche bilden. Daher hat man behauptet, dass Diejenigen, welche nicht selig werden, nach Wiclif überhaupt nicht Kirche sind [3]), wärend andererseits die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche [4]) oder der augustinische Begriff des corpus verum et simulatum [5]) bei ihm gefunden worden ist. Diese Streitfrage scheint uns durch die vorhergehenden Bemerkungen erledigt zu sein. So oft Wiclif auf das, was die Kirche ihrem Wesen nach ist, reflektirt, so deckt sie sich mit der Summe der Prädestinirten. In diesem Sinne hat nie ein praescitus zur Kirche gehört [6]). Andererseits aber gibt unser Schriftsteller auch einer praktischen Auffassung Raum. Dann sieht er sich genötigt ein Sein in ecclesia von jenem Sein de ecclesia zu unterscheiden, indem er dabei das Bild vom Unkraut und Weizen heranzieht [7]), oder er stellt die, welche nur dem Namen nach zur Kirche gehören, denen, die faktisch von der Kirche sind, entgegen [8]), ja er zält ausdrücklich praesciti der ecclesia militans bei [9]).

---

1) Ibid. secundo sumitur eccl. mixtim pro praedestinatis et praescitis, dum sunt in gratia secundum praesentem justitiam. Et ista ecclesia communicat in parte sed non in toto cum ecclesia sancta Dei. Et ista eccl. vocatur mixtim granum et palea, frumentum et zizania. . .

2) Ibid. (Loserth S. 182): Sed tertio modo sumitur ecclesia pro convocatione praedestinatorum sive sint in gratia secundum praesentem justitiam sive non. Et isto modo eccl. est articulus fidei, de quo loquitur apostolus Eph. 5.

3) Vgl Todd: three treatises by J. Wyklyffe (Dublin 1851) p. 158 ff.

4) Lewald, die theol. Doktrin des Joh. Wykliffe in Ztschr. f. hist. Theol. 1847, S. 637. 5) Vaughan: l. c. vol. II, p. 280.

6) Vgl. Select works (ed. Arnold) I, p. 50: There ben here two manere of chirche, holy chirche or chirche of God, that on no manere may be dampned and the cherche of the fend, that for a time is good, and lastith not; and this was nevere holy chirche ne part therof.

7) De eccl. (Loserth 170) vgl. Loserth 165,

8) Ibid. (Loserth S. 170): Quidam autem sunt in ecclesia nomine et re ut obedientes catholici, quidam nec re nec nomine ut pagani, quidam nomine tantum ut praesciti hypocritae. Et quidam re, licet videantur nomine esse foris ut praedestinati, quos antichristi satrapae videntur in facie ecclesiae condemnare.

9) In einer Predigt (citirt bei Lechler I, S. 550, Anm.): Et impleverunt (sc. apostoli) ecclesiam militantem de praedestinatis et praescitis.

Zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche hat Wiclif also unterschieden. Es ist eine bedeutungsvolle Erkenntnis, dass er die Kirche wesentlich als Glaubensgegenstand gefasst sehen will, so dass also das, was ihr Wesen ausmacht, nicht anders als im Glauben wird erkannt werden können. Dieser Gedanke ist durch Hus' Vermittelung für die reformatorische Ansicht von der Kirche belangreich geworden. Dass Wiclif aber das in Rede stehende Problem klar gestellt hat, wird schwerlich Jemand behaupten [1]). Oder was hätten die durch alle Zeiten und Räume hin zerstreuten Prädestinirten gemein mit der Menge Derer, die als Glieder der Kirche geschaut werden? Jene Versammlung der Prädestinirten ist ein blosses Idealding, das ausser Beziehung zu den Realitäten christlichen Glaubens und Lebens steht. Auch hier werden gegenüber dem alles lämenden Prädestinationsgedanken die Gnadenmittel [2]) ihres gottgeordneten Heilswertes beraubt, sie sinken herab zu inhaltsleeren Symbolen. Die selig werden bedürfen ihrer nicht, den Übrigen sind sie nutzlos [3]).

„Die Flammen, welche am sechsten Juli 1415 mit mächtiger Lohe aus dem Holzstoss zu Constanz hervorschlugen, zeigten der Nachwelt die Gestalt des Hus' in hellerer Beleuchtung als die seines englischen Kollegen. Nur tief im Hintergrunde gewarte man seitdem den Schatten des Mannes, für dessen Lehre Hus den

---

1) Vgl. auch Lechler a. a. O. I, S. 551.

2) Lechler I, S. 639. 641.

3) Es verdient angemerkt zu werden, dass in Buddensieg's neuester Ausgabe Wicl. Schriften sich der Ausdruck ecclesia visibilis findet (de Chr. et s. adv. Antichr. c. 3 init. l. c. p. 658). Die Lesung ist durch Hss. verschiedener Sippe bezeugt, nur eine sonst nicht zuverlässige Hs. liest universalis, was offenbar Korrektur ist. Trotz dessen glaube ich kaum, dass man sich mit der Lesung visibilis wird zufrieden geben können. Wie soll Wiclif dazu kommen die Aussage des Apostels Eph. 1, 22—23, um die es sich handelt, einer als sichtbar bezeichneten Kirche beizulegen, besonders da er gleich darauf von den Engeln als Gliedern derselben redet? Im vorhergehenden c. 2 ist gegen diejenigen polemisirt worden, welche die Kirche in vier sectae oder partes zerteilen, wärend sie doch die unica secta oder die individua secta Christi ist. Wenn nun c. 3 mit dem Widerspruch der Gegner beginnt, so dürfte doch zu lesen sein: contra hoc, quod dicit apostolus Eph. primo, quod indivisibilis ecclesia est unum corpus ..... So erklärt sich auch die gegnerische Einrede, jeder Körper sei doch ein continuum u. s. w. Die Ausdrucksweise ecclesia visibilis setzt den entsprechenden Gegensatz voraus. So lange derselbe aus nun hoffentlich rasch folgenden Wiclifpublikationen sich nicht wird haben belegen lassen, glaube ich an meiner Conjektur festhalten zu müssen.

Scheiterhaufen bestiegen — Joh. v. Wiclif[1])." Und dennoch ist Hus wie in allen seinen Anschauungen, so besonders in seiner Lehre von der Kirche nicht nur den Ideen nach, sondern, durch Seiten, selbst dem Wortlaut nach in einem Mass von Wiclif abhängig, dass das Urteil, welches der eben citirte Forscher nach sorgfältiger Parallelisirung fällt, gerechtfertigt erscheint, dass nämlich „Husens Traktat von der Kirche ein matter Abklatsch" der gleichnamigen Wiclif'schen Arbeit und „von seiner ersten bis zur letzten Zeile Eigentum des englischen Reformators" sei[2]). Was bei Wiclif in dem grossartigen Zusammenhang einer festen Weltanschauung auftritt, erscheint bei Hus als Resultat unselbständiger Compilation[3]). So ist auch, wie die Protokolle ausweisen, Hus auf dem Costnitzer Concil lediglich als Anhänger der Lehre Wiclifs verurteilt worden[4]).

Aber gerade diese Mängel dürften es mit erklären, dass die Reformatoren sich zunächst bequem an Husens nicht so klar ausgesprochenen Begriff von der Kirche halten konnten. Und so ist dieses Verhältnis an seinem Teil ein Beweis für die Tatsache einer socialethischen Weltbetrachtung, dass nicht die individuelle Tiefe und Schärfe eines Gedankens seinen historischen Wert konstituirt, sondern dass auch Gedanken erst dann in Wirksamkeit treten, wenn ihre „Zeit erfüllet" ist.

Hus hat seine Ekklesiologie niedergelegt in seinem Tractatus de ecclesia.

Die Kirche ist die Gesamtheit aller Prädestinirten, die sich durch alle Zeiten erstreckt[5]) und auch die Engel umfasst[6]). Der prädestinirende Gotteswille allein begründet die Existenz dieser Menschengruppe. An kein irdisches Mittel ist er gebunden, daher gehören zu der Kirche auch Juden und Heiden, wenn sie

---

1) Loserth, Hus und Wiclif, S. 156—157.

2) Loserth S 186.

3) Vgl. schon Lechler a. a. O. II, S. 267. 264 f. 245.

4) Vgl. v. d. Hardt, Constantiense concil. vol. IV, col. 407 sq. 325. 435 al.

5) Joannis Hus et Hieronymi Pragensis hist. et monumenta (Noribergae 1558) de eccl. c. 1. (vol. I, fol. 196 b): Ecclesia autem sancta catholica, i. e. universalis est omnium praedestinatorum universitas, quae est omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri. Vgl. die bekannte Dreiteilung Wiclifs in eccl. militans, triumphans dormiens, bei Hus c. 2 (fol. 198 a).

6) Ib. fol. 197 a: haec in sanctis angelis beata persistit (wörtlich aus Wiclif, s. Loserth, S. 163).

prädestinirt sind [1]). Die Einheit dieser Kirche wird vermittelt durch die göttliche Prädestination [2]), sowie durch den Glauben und den tugendhaften Lebenswandel der Prädestinirten [3]). Diese also geeinte universitas praedestinatorum ist das corpus mysticum Christi [4]), sie ist nicht an die zeiträumlich bedingte Verwirklichung der Kirche gebunden, da sie von uran besteht und von jeher Christus vermöge der ewigen Prädestination der sponsus ecclesiae war [5]). Diese Einheit der Kirche kommt aber nicht zur Perception, da weder in Betreff der eigenen noch der Prädestination eines Andern Jemand ein sicheres Merkmal hat. Nur so aber, so behauptet auch Hus, könne nach Hebr. 11, 1 die Kirche Glaubensgegenstand sein [6]), indem man sie sinnlich nicht warnehmen könne. Hiemit ist eigentlich der Gedanke von der Unsichtbarkeit der Kirche bereits ausgesprochen, obgleich die betreffende Formel bisher weder für Wiclif noch Hus nachgewiesen worden ist. Eine für Gott in der Idee seiende Realität, zu deren Anung uns zwar menschlicher Glaube und menschliche Tugend bringen, die aber ihrem Wesen nach geglaubt sein will, ist Hus, wie vor ihm Wiclif, die Kirche. Wie dieser, so hat auch Hus sich auf Augustin berufen [7]). Unsere Darstellung der Lehre Augustins hat gezeigt, inwieweit das berechtigt war.

Was die Ausgleichung dieser Theorie mit der empirisch vorhandenen Kirche anlangt, so ist Hus auch hier getreulich der Ban Wiclifs gefolgt.

Das Sein des Einzelnen im Verhältnis zur Kirche wird unter-

---

1) c. 5, fol. 201 a: Aliqui sunt in ecclesia secundum praedestinationem tantum ut parvuli christianorum non baptisati et pagani, Judaei, futuri Christiani.

2) c. 2, fol. 198 b: Unitas autem ecclesiae catholicae consistit in unitate praedestinationis, quum singula ejus membra sunt unum praedestinatione et in unitate beatitudinis.

3) Ibid.: In praesenti autem ejus unitas consistit in unitate fidei et virtutum et in unitate caritatis. 4) C. 1. fol. 197 b.

5) C. 2, fol. 198 a: fuit autem in primo instanti mundi Christus sponsus ecclesiae praedestinatione.

6) C. 5, fol. 204 b: Nec murmuret fidelis sed congaudeat quod sancta mater eccl. sit sibi tantum incognita hic in via, quia super isto stat meritum fidei christianae, nam secundum apostolum Ebr. 11, fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium hoc est non sensibiliter nobis apparentium hic in via. Cf. c. 7, fol. 206 b: Et isto modo (d. h. als convocatio praedestinatorum) ecclesia est articulus fidei.

7) So noch bei seinem Verhör, s. v. d. Hardt a a. O. IV, col. 314.

schieden als ein esse in oder de ecclesia. Viele sind in ecclesia, one dass sie organisch mit der Kirche zusammenhängen, sie sind nicht Teile der Kirche und werden daher schliesslich von ihr ausgestossen wie Unrat und unreine Säfte von einem Körper [1]). Die praesciti sind also wol Kirche, sie sind aber nicht von der Kirche, für Gott sind sie überhaupt nicht Kirche, nur menschliches Urteil benennt sie irrtümlich so [2]), da es sich ja nach dem sichtbaren Befunde richtet. Glaubensgegenstand ist die Kirche aber nur in ihrem wesentlichen Sinn als die convocatio praedestinatorum, ganz abgesehen von der Einzelnen gegenwärtigem Stand [3]). Wenn also Liebe und Tugend als Band der Einheit jener unsichtbaren Gemeinschaft angefürt werden, so enthält dieses Urteil eine blosse Warscheinlichkeit, da die dermalige ethische Unbescholtenheit eines Individuums noch lange nicht seine Gliedschaft an der Kirche aufzeigt. Es gibt, heisst es in diesem Zusammenhang, auch ein doppeltes Sein de ecclesia [4]), denn alle, die nicht zum Ausharren prädestinirt sind, sind schliesslich doch Glieder des Teufels [5]).

Es ist nicht die originale Bedeutung von Hus' Kirchenbegriff, die uns nötigt hier stehen zu bleiben und die charakteristischen Momente und Mängel seiner Lehre zusammenzufassen. Auch dem ist es nicht, dass er viel weitläufiger und eingehender als Wiclif seine Vorstellungen entwickelt habe [6]), der Leser wird

---

1) C. 3, fol. 199 b: Amplius est notandum quod sicut aliquid est in humano corpore, quod non est pars ipsius corporis, ut sputum, phlegma, stercus, apostema vel urina et illud non est de corpore, quum sit non pars corporis . . . . . sic aliquid est in corpore Christi mystico, quod est ecclesia et tamen non est de ecclesia, quum non sit pars ejus, quomodo est omnis christianus praescitus, de ipso corpore tanquam stercus finaliter egerendus.

2) c. 5, fol. 205 a: Hic dicitur quod eccl. sumitur vere et reputative vel nuncupative. Vere ut dictum est pro praedestinatis, nuncupative vocatur ecclesia etiam praescitorum congregatio, licet ex nudo erorre viantium . . . . (fast wörtlich aus Wiclif, Loserth. 176 f.).

3) c. 7, fol. 206 b: . . . . sumitur ecclesia pro convocatione praedestinatorum, sive sint in gratia secundum praesentem justitiam sive non. Et isto modo ecclesia est articulus fidei.

4) c. 3, fol 200 a: quod dupliciter homines possunt esse de sancta matre ecclesia . . . secundum praedestinationem ad vitam aeternam . . . . vel secundum praedestinationem solum ad praesentem justitiam.

5) c. 5, fol. 203 a: . . . sunt membra finaliter diaboli.

6) Gegen Schwane, Dogmengesch. der mittl. Zeit, S. 509.

sich vom Gegenteil überzeugt haben. Die historische Bedeutung Husens als desjenigen Vorreformators, dessen Arbeiten auf den Kirchenbegriff der Reformatoren unmittelbar eingewirkt haben, lässt es geboten erscheinen weiter auszuholen.

Die Summe aller Prädestinirten ist also die Kirche, sie ist eine Idee, welche nur im Willen Gottes Realität besitzt. Als solche kann sie mit Anwendung der Regel Hebr. 11, 1 als Glaubensobjekt gefasst werden. Diese ideale Grösse als wirklich vorzustellen, bleibt unmöglich[1]), da die Merkmale ihrer irdischen Realität, nämlich die subjektive Frömmigkeit einzelner, vielleicht vieler, aber nicht aller ihrer Glieder, nicht ausschliessender Art sind. Eine Menge einzelner Individuen, deren Einheit empirisch unfassbar ist, konstituirt also das Wesen der Kirche.

Nun besteht aber in der Welt eine Gemeinde sichtbaren Handelns und äusserer Merkmale. Die Zugehörigkeit zu dieser kann im Princip keinen irgend selbständigen Wert beanspruchen, denn was könnte durch dieselbe geboten sein, was nicht durch die Prädestination bereits definitiv sicher gestellt wäre? Und sofern dieselbe unter irdisch geschichtlichen Merkmalen vorstellbar ist, tritt sie in Gegensatz zu jener dem Menschen schlechthin unerkennbaren Summe der Prädestinirten. Durch alle vorreformatorischen Schriftdenkmäler geht ein stark antihierarchischer Zug, auf den uns nur beiläufig zu verweisen Gelegenheit geboten war. Aber indem man gegen die priesterliche Heilsanstalt ankämpfte, schoss man über das Ziel hinaus und die irdisch geschichtliche Wirklichkeit der Kirche überhaupt zerrann unter den Händen, denn jene Summe einzelner durch alle Zeiten hin verstreuter Atome, die in recht eigentlicher platonischer Liebe für einander sich begeistern sollen, sind keine Kirche. Indem man die unberechtigten Ansprüche der Priesterkirche desavouirte, vernichtigte man die Heilshandlungen, die jene als göttliche Einsetzungen handhabte. Die Gnadenmittel sind bei allen Vorreformatoren um ihren Wert gebracht. Bei der Gewinnung des Begriffes der Kirche bleiben sie überall ausser Acht.

Soll aber jene Gotteswirkung der Prädestination ohne alle zeitliche Vermittelung das Heil des Menschen herbeiführen, so lag es nahe nach irgend welchen jener Machtwirkung correspondi-

1) Gegen Ritschl, über die Begriffe: Die sichtbare und unsichtbare Kirche, in Stud. und Krit. 1859, S. 193.

renden Correlaten im Menschenleben zu suchen. In dem Glauben und in der Tugend einzelner Menschen fand man diese, nicht in einer historisch vorhandenen Gemeinde. Jenes Machtdekret Gottes zerstört die von Gott für das Leben der Menschheit gesetzte Art, es wirkt sich in einem falschen Gemeinschaftsbegriff aus. Von dem Einzelnen geht man aus. Die Frage, was es um das Wesen der Kirche sei, verschiebt sich in die andere Frage, wer und wie beschaffen die Leute seien, die zu der Kirche gehören. Die Weisen und Frommen und Tugendhaften bilden die rechte Kirche. Ihr Wesensbestand ist ein an sich gesetzter und ist principiell unabhängig von dem Wirken der geschichtlichen Gemeinde. So ergeben sich zwei Kirchen. Die sog. ware Kirche der Idee und die Kirche, welche die Leute so nennen. Beide haben mit einander nichts gemein. Ausdrücklich wird eine Beziehung der Wirkung der externa signa zu der Mitgliedschaft an der waren Kirche von Hus in Abrede gestellt.

Die Annihilirung der objektiv der Kirche gegebenen media salutis in Folge des falschen Prädestinationsgedankens und ein ebenfalls damit in Zusammenhang stehender subjektivistischer Gemeinschaftsbegriff — das scheinen uns die Grundfehler in den Voraussetzungen dieses Kirchenbegriffes zu sein. Darum kommt es nicht zur Einheit des Begriffes, jene innere Differenzirung des Einen Begriffes schlägt in zwei einander ausschliessende Begriffe um.

Man hat die Konsequenz des hussischen Begriffes von der Kirche gerümt[1]) und hat in ihm warhaft reformatorische Elemente finden zu können geglaubt[2]). Allein diese Konsequenz ist in dem Grade wertlos als das Problem des Kirchenbegriffes durch dieselbe seiner Lösung nicht näher gebracht, sondern vielmehr bei Seite geschoben wird. Damit ist auch das Urteil über seine reformatorischen Fähigkeiten gesprochen. Mag man dem Kirchenbegriff Augustins und der Väter mit Recht eine gewisse Gespaltenheit nachsagen, in der Nacktheit wie bei den Epigonen Augustins ist dieser Tatbestand dort nicht zu Tage getreten. Hier aber findet in der Tat der Vorwurf der Donatisten wider Augustin, dass er nämlich zwei Kirchen annehme, wie der der römischen Gegner, dass hier überhaupt von Kirche nicht mehr die Rede sein könne, seinen Platz. Ob die hier vollzogene Unterscheidung oder vielmehr Scheidung den späteren Begriffen der sichtbaren und un-

1) Ritschl, a. a. O. S. 196.
2) Krauss, das prot. Dogma von der unsichtb. Kirche, S. 17.

sichtbaren Kirche, wie behauptet worden, entspreche[3]), bleibt noch zu untersuchen[4]).

---

3) Münchmeyer, das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche (Göttingen 1854) S. 17. Neander, K. Gesch. IX, S. 386 u. A.

4) Es sei hier beiläufig noch der eigentümlichen Formulirung gedacht, welche der Kirchenbegriff in dem Waldenserkatechismus findet, dessen Abhängigkeit von den böhmischen Brüdern nicht mehr wird geleugnet werden können, (v. Zezschwitz in PRE.[2], II, S. 658 und Goll, Quellen und Untersuchungen zur Gesch. der böhm. Brüder, 2 Teile Prag 1878 f.) Es wird hier die Kirche ihrem Wesen nach, unterschieden von der Kirche in ihrer amtlichen Gliederung (que la gleisa es de doas manieras, l'una de la part de la substancia, l' autra de la part de li menistri. s Herzog, di roman. Waldenser (Halle 1853) S. 441, v. Zezschwitz, die Katechismen der Waldenser u. böhm. Brüder (Erlangen 1863) S 22. Nach der ersten Seite wird die Kirche bestimmt als die Zal der Erwälten, die um Christi willen durch den heiligen Geist zum ewigen Leben versammelt werden. (De la part de la substancia sancta gleisa catholica son tuit li esleyt de Dio del comenczament entro a la fin en la gratia de Dio per lo merit de Crist, congrega per lo sanct Sperit et devant ordena a vita eterna, li nombre e li nom de liqual aquel sol conoc loqual eslegic lor. E finalement en aquesta gleisa non reman neun proscrit), wärend sie andererseits die amtlich geordnete Gemeinde ist (Ma la gleisa segond la verita menisterial son li menistres de Crist cum lo poble soject husant de lo ministier per fe, sperancza e carita). Wenn im Folgenden als Kennzeichen der gleisa de Crist die rechten Diener, die man am Glauben an die gesunde Lehre, an einem Leben zu gutem Beispiel erkenne (Herzog S. 441, Zezschwitz, S. 23), ferner die Gemeinde, welche am Wesen der Kirche (per raczon de la substancia) durch Glaube, Liebe, Hoffnung, an ihrer organisirten Seite (per part de las cosas menisterials) durch Gehorsam, schuldige Werke und durch Gebrauch der Dienste des Amtes (d. h. la parola evangelical e li sacrament, wie gleich darauf erklärt wird) Teil hat, wenn, sage ich, Amtsdienst und Gemeindeleben in dieser Weise zusammengestellt werden, so ist es klar, dass hier der falsche Gegensatz zwischen empirischer Kirche und Kirche der Prädestinirten überwunden ist. Es besteht zwischen beiden kein ausschliessender Gegensatz, sondern ein Gegensatz wie zwischen Wesen und Erscheinungsform. Dann werden die Erwälten aber nicht im prädestinatianischen Sinn verstanden werden müssen (vgl. Zezschwitz, Katechismen, S. 120 ff., aber auch PRE.[2] II, S. 672). Denselben jene falschen Entgegensetzungen überwindenden Begriff findet man auch in böhmischen Confessionen (Confess. IV bei Zezschwitz, Katechismen S. 113, vgl. überhaupt Goll, I, S. 11—12). Es ist eine Gegenüberstellung wie die zwischen Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt, aber so dass beides sich gegenseitig fordert. Glaube, Liebe und Hoffnung einigen mit der Heilsgemeinschaft und dieselben Stücke sind es, wie gezeigt, welche die Glieder der heilsanstaltlich gedachten Gemeinde kennzeichnen. Eine ganz andere Bedeutung scheint mir übrigens der in der altwaldensischen Litteratur vorhandene Gegensatz von lo petit tropel (oder la gleisa de li paures Crist oder de li perfeyt) und la gleisa de li malignant zu haben (aus der Noble Leyczon, bei Zezschwitz S. 131 f.); von der verweltlichten Grosskirche und der verfolgten Waldensergemeinde wird er zu verstehen sein.

Thesen.

1. Der christliche Glaube setzt eine Weltanschauung.
2. Die Begriffe Reich Gottes und Kirche sind bei Augustin nicht identisch.
3. Die Geschichte zeigt, dass eine einseitige Betonung des Gedankens vom Reiche Gottes mit Unkirchlichkeit Hand in Hand geht.
4. Luther's Reichsgedanke wird nicht verstanden one Zuhilfename der Zweinaturenlehre als eines principiell notwendigen Faktors seiner theologischen Ansicht.
5. Schleiermacher's Theologie weist den reformirten Typus auf.
6. Lessing's »Erziehung des Menschengeschlechtes« bietet die rationalistische Deutung der Heilsgeschichte.
7. Gal. 4, 21 ff. enthält keine allegorische Auslegung.
8. Iob 19, 25 ff. redet nicht von der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode.
9. Der Gedanke von der Auferstehung der Toten ist ein integrirender Bestandteil des alttestamentlichen Gemeindeglaubens.
10. Die Bezeichnung »unsichtbare Kirche« ist, obschon sie von Luther herrürt, abzustellen.

Fri 26/69:04
3 2044 048 260 293

Harnack, Theodosius BR
Die Idee der Predigt 50
entwickelt aus dem Wesen .H3
des protestantischen
Cultus.